« رباب شکسته » مناسبتیله : توفیق فکرت‌بك، کوشهٔ اشتغالنده.

Tevfik Fikret Bey, auteur du Rebabi-Chikesté, dans son cabinet de travail.

Toplum ve Bilim

24 KIŞ 1984 AYDINLAR

"Aydınlar" ve Ülgener **Ş Mardin**

Aydınların Kibri **İ Savaşır**

Bir Aydın Hareketi: Kadro **İ Tekeli, S İlkin**

Osmanlı Narodnikleri **Z Toprak**

"Karşı Koymacı" Gelenek ve E.P.Thompson **S Turgut**

Gönenç İktisadının Faydacı Temelleri **H Ersel**

Üçüncü Dünya: Taşralılıktan Evrenselliğe **K İnan**

Serbest Piyasa ve Demokrasi **L Köker**

Dünün Aydınları **A Uğur**

Toplum ve Bilim

KAPAK:
"Rubab-ı Şikeste" münasebetiyle:
Tevfik Fikret Bey küşe-i iştigalinde

Sahibi
Osman Balcıgil

Genel Yazı Yönetmeni
Huricihan İnan

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Huricihan İnan

Yazı Kurulu
A. Savaş Akat
İsen Arıcanlı
Murat Belge
Suraiya Faroghi
Kemal İnan
Şerif Mardin
İlhan Tekeli
Zafer Toprak

Kapak ve Sayfa Düzeni
Ali Artun, Tevfik Balcıoğlu

Yönetim Yeri ve İsteme Adresi
Birikim Yayınları. Ankara Cad. Güncer Han
45/18 Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel: 526 23 10 P. Çeki: 9299 1

Yazı Kurulu ile Haberleşme Adresi
Necatibey Cad. 21/35 Sıhhiye/ANKARA
Tel: 30 80 73

Abone Koşulları
Bir Yıllık: Yurt içi: 900 TL.
Yurt dışı: $ 10

İlan Koşulları
Kapak İçleri: 25 000 TL.
İç Sayfalar : Tam Sayfa: 15 000 TL.
Yarım Sayfa: 7.500 TL.
Çeyrek Sayfa: 3.500 TL.

Dizgi ve İç Baskı: Kent Basımevi
Kapak Baskısı: MAS Matbaacılık

Fiyatı: 300 TL.

Toplum ve Bilim

24 KIŞ 1984 ÜÇ AYLIK DERGİ

AYDINLAR

Şerif Mardin **«Aydınlar» Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi 9**

İskender Savaşır **Aydınların Kibri 17**

İlhan Tekeli - Selim İlkin **Türkiye'de Bir Aydın Hareketi: Kadro 35**

Zafer Toprak **Osmanlı Narodnikleri: «Halka Doğru» Gidenler 69**

Serdar Turgut **«Karşı Koymacı» Geleneğin Aydını: E.P. Thompson 83**

KONU TANITMA

Hasan Ersel **Gönenç İktisadının Faydacı Temelleri 113**

KİTAP DEĞERLENDİRME

Kemal İnan **Üçüncü Dünya: Taşralılıktan Evrenselliğe 133**

Levent Köker **Serbest Piyasa-Demokrasi İlişkisinin Teorik Sorgulanmasına Bir Örnek: C.B. Macpherson'un Siyasal Düşüncesi 155**

Aydın Uğur **Dünün Aydınları 171**

YABANCI DERGİ TANITMA

Past and Present **Sayı 100, 1983 183**

Merip Reports **Sayı 119, 1983 183**

Review **Cilt 6, sayı 1, 1982 184**

Les Temps Modernes **Sayı 445-446, 1983 184**

International Organization **Cilt 22, sayı 3, 1983 185**

Problems d'Amerique Latine **Sayı 69, 1983 185**

History and Theory **Cilt 22, sayı 3, 1983 186**

bu sayıda...

Toplum ve Bilim'in bu sayısında ele aldığımız «Aydınlar» teması bugünün Türkiyesi için güncel bir öneme sahip. Eğer yakın geçmişte Türkiye'nin karşı karşıya kaldığı ve ekonomik terimlerle ifade olunan bunalım bir tarihsel dönemeç noktası ise —ki bu konuda bir yargıya varabilmek için çok erken olduğu söylenebilir— bu bunalımda Türk aydınlarının kendine pay çıkarabileceği bir düşünce tıkanıklığından hatta iktidarsızlığından söz etmek yerinde olacaktır. Bu iktidarsızlığın kökenlerine inilmeye çalışıldığında son yirmi otuz yıla bakmanın yetersizliği ortaya çıkmakta ve ister istemez güncel görünümlü sorunlar son ikiyüz yıllık dünya tarihi içinde Osmanlı İmparatorluğunu ve Cumhuriyet Türkiyesi'ni kapsayan geniş bir alana yayılmaktadır. Bu nedenle Türk aydınlarına ilişkin sorunları ele alan bir tartışma ortamının verimli olabilmesi konunun bir dünya tarihi bağlamında ele alınması ile sağlanabilir. Aksi halde basite indirgenmiş tek boyutlu bir Batı anlayışını referans noktası alarak Türk aydınları üzerine öne sürülen görüşler yüzeyselliği aşamayacaktır.

Batı dünyasına iki ayrı konumdan bakılabilir: içinden ve dışından. İçinden bakıldığı zaman çok boyutlu çoğulcu öğeleri barındıran rengârenk bir kapitalist toplumlar bütünü ile karşı karşıya kalırız. Üstelik bu rengârenk manzara dünya tarihinin motoru olarak sürekli bir dönüşüm içindedir. Bu çeşitlilik ve hareketlilik içinde «Batılılaşma» ya da «Batıcılık» gibi kavramların zorladığı «Batı nedir?» sorusuna yanıt bulmak ister istemez bir öncelik sorununu, bir seçicilik ilkesini gündeme getirmektedir. Batı'ya dışardan bakmanın sağladığı ya da sağlaması gereken olanak da budur.

Kimilerine göre Batıya dışardan bakılınca görülen manzaranın sırrı sanayileşmede yatmaktadır. Bu görüşün tarihsel geçerliliği kuşkulu olduğu gibi gözardı edilen can alıcı nokta sanayileşmeyi gerçekleştirecek düşünsel ve dolayısı ile siyasal ortamların ne olacağı konusunun yanıtsız kalmasıdır. O halde sanayileşmeden ya da daha genel bir deyimle altyapıdan görece özerk bir düşünce ortamının önemi ortaya çıkmakta ve olaya bu gözle bakıldığında Batı düşününün dışardan görünümü incelenmeye değer bir boyut kazanmaktadır.

Osmanlı ve Cumhuriyet aydınlarının Batı düşünü içinde etkilendiği söylem 18. yüzyıl Aydınlanma Çağının doğurduğu ve bunun 19. ve 20.

yüzyıldaki görünürde uzantılarının söylemidir. Örneğin Türk aydınlarını belirli dönemlerde etkilemiş olan Darwinizm ve Marksizm gibi 19. yüzyıl akımları da Aydınlanma Çağının esprisinde algılanmış ve değerlendirilmiştir. Diğer bir deyişle Osmanlı ve Cumhuriyet aydınları Batıya dışardan baktıklarında Aydınlanma Çağının söylemi ile gözleri kamaşmış ve bu söylem içinde tek boyuta indirgemiş oldukları Batı dünyasını kendi toplumlarının gelecekteki modellerine ilham kaynağı olarak seçmişlerdir. Bu bakış açısındaki temel sakatlık Avrupa tarihinin 18. ve 19. yüzyılları arasındaki farka olan duyarsızlıktır. Eğer 18. yüzyıl, Avrupa tarihinin geçmişe meydan okuyan hesaplaşma çağı ise 19. yüzyıl yeni düzenin yer yer sancılı ve çelişkili bir uzlaşma çağıdır. 19. yüzyılda İngiltere, Fransa ve Avusturya üçgenl içinde ampirizm ve pozitivizm felsefeleri ile beslenen liberal kapitalist düzenin egemen söylemine karşı Fransız devriminin ideolojik, siyasi ve askeri saldırısı karşısında ulusal birliğini kurabilme sorunu lle kıvranan Almanya'da tepkisel bir eylemi oluşturacak ve öznel ögeleri ön plana çıkaran düşünceler doğmuştur. Alman romantizmi ve tarih geleneği bu tepkilerin ürünüdür. Eğer egemen liberal kapitalist düzenin doğurduğu ve Aydınlanma Çağının anlayışlarını vurgulayan düşünce bütününü Batının pozitif söylemi olarak adlandırırsak bu anlayışa Almanya'nın tepkisi olarak doğan ve çoğunlukla idealist felsefelerin yeşerdiği alanı da Batının negatif söylemi olarak tanımlamak yerinde olacaktır. Son ikiyüz yıllık Avrupa tarihinin dramını bu iki söylemin çatışmalarında ve çelişkilerinde görebilmek olanaklıdır. Yapmış olduğumuz ayırım içinde Marksizmin özel bir yeri vardır. Negatif söylem içinde gelişen Marksizm bir noktada bu söylemin idealist tepkiselliğini aşmış ve pozitif söylemi arkadan çevirerek bir karşı düzenin —ki bu düzen liberalizmin rasyonelleşerek mantıksal sonucuna vardığı düzendir— söylemi haline gelmiştir.

Batıdaki egemenliğini 19. yüzyıl boyunca sürdürmüş olan pozitif söylem 20. yüzyılda iki dünya savaşı ile büyük darbeler almışken 1950'ler sonrası özellikle bilimsel ve teknolojik gelişmeleri arkasına alarak liberal kapitalizmin rakipsiz sözcüsü haline gelmiştir. Son kırk yılda pozitif söylem kapitalizmin yeni kurumsal yapılarına ve bu yapıların gerektirdiği işbölümü içinde yer alan ortak anlayışların tümüne egemen olmuştur. Bu güven içinde negatif söylemin ögelerini kendine bir tehdit olarak görmemekte ve bu ögeleri kendi çoğulcu ve demokratik anlayışının tarihsel örnekleri olarak sunmaktadır. Pozitif söylem, Batı dünyası bir bütün olarak alınırsa, Gramsci anlamındaki hegemonyacı anlayışın ta kendisidir.

Yukarda Batı düşüncesi üzerine yapmış olduğumuz sınıflandırmanın Batıya dıştan bakmak durumunda olan Türk aydınları için anlamı nedir? Daha önce de değinmiş olduğumuz gibi Osmanlı ve Cumhuriyet aydınları Batıyı yalnızca pozitif söylemi ile algılamışlardır. Bu bağlamda dergide yer alan Şerif Mardin'in yazısı bir istisna olarak Batıyı negatif söylemi ile görmektedir. Sabri Ülgener'in Türk aydını üzerinde vardığı devletin işlevine ortak ya da katı bir Batı taklitçisi olmak yargılarına eğilmekte

Şerif Mardin. Çizmiş olduğumuz kavramsal çerçeve içinde ifade edersek Mardin'in ortaya koyduğu nedenler Batı tarihinde gelişen negatif söylemin Osmanlı ve Türk aydınlarını etkilememiş olduğu ya da benzeri bir tarihsel dönüşümün yer almamış olduğudur. Şerif Mardin'in doğru olarak saptamış olduğu bu gerçek ister istemez daha kapsamlı soruları çağrıştırmaktadır. Örneğin bağımlılık ilişkileri içinde gelişen Üçüncü Dünya ülkelerinde düzenin savunmasını yapan pozitif söylemler sorgulayıcı ve eleştirel boyutları içeren negatif söylemleri içerebilecek güçte midirler? Kaldı ki negatif bir söylem oluşsa bile bu söylemin Alman tarihinin bireyci kültürel özgüllüğünü içermesi beklenebilir mi? Bu bağlamda Türkiye'den farklı olarak Batının negatif söyleminden, yani Alman düşüncesinden derinlemesine etkilenmiş olan Japonya örneğine bu gözle bakmak Şerif Mardin'in yaklaşımına yeni açıklamalar getirebilir sanıyoruz.

İskender Savaşır, yazısında Batının negatif söylemi içinde yer alan önemli bir düşünürün, Heidegger'in teknoloji toplumu üzerine ortaya atmış olduğu temel kategorileri ustaca kullanarak Batılı aydın ile Batılılaşma aydını arasındaki farkları çarpıcı bir dille ifade etmekte. İskender Savaşır Aydınlanma'dan bu yana Batılı aydına egemen olan anlayışı «bilimsel bir dünya» yaratma, yani yaşamın her boyutunu bilinebilir/denetlenebilir kılma çabası olarak tanımlıyor. Bu en geniş anlamda, pozitivist görüş Batılılaşma aydını tarafından da benimsenmiştir. Ne var ki Batılılaşma aydını düşlediği bilimsel dünyayı mümkün kılacak teknolojik yapının ve kültürün yer almadığı bir dünyada yaşamaktadır. Bu nedenle Batılılaşma aydını sürekli kendi zihinsel kurguları ile yaşadığı ortam arasında bir çelişkiyi yaşamakta. Bu çelişki ise kabul edemediği ve hor gördüğü bir tarihin, bir dünyanın bir parçası olan kendi benliğine karşı duyduğu bir nefrete dönüşmekte. Bu çelişkinin diğer bir göstergesi Batılılaşma aydınının zihinsel kurgularını gerçekleştirebilmek için devlet gücüne sığınması. Savaşır bu savını 1930'lar Türkiyesi aydınlarının yapıtlarına yansıyan ruh hallerini betimleyerek destekliyor.

Savaşır'ın incelemesinin ana kahramanlarından biri 1930'larda Kadro grubunu oluşturan aydınlardan Yakup Kadri. İlhan Tekeli ve Selim İlkin, Kadro dergisinde yayımlanan yazılara uyguladıkları bir içerik çözümlemesi ile bu grubun kendilerini nasıl tanımladıklarını, yazılarında ayrıntılı bir biçimde önümüze seriyorlar. Bu çalışma Cumhuriyetin ilk on yılında elitler arası mücadelede Kadrocuların yerini tanımlarken Kadrocuların bu mücadeledeki başarısızlığını, ideolojilerini eyleme geçirememiş olmalarını vurguluyor. Nedir bu başarısızlığın nedeni? Tekeli ve İlkin'in yazısı bu soruya bir yanıt getirmeyi amaçlamamakla beraber bu doğrultuda verimli araştırma alanlarına işaret etmekte. Kadrocular bir «sınıfsız» toplum modelinden çıkarak toplumun gelişmesine ilişkin önerilerinin toplum-üstü bir kadro tarafından uygulanmasını önerirken tasarımlarının gerçekleşmesi için devlet gücüne sığınmaktan başka çaresi olmayan, toplum içinde istişarî mekanizmalar oluşturamayacak kadar topluma yabancı düşmüş 'Batılılaşma' aydını tipinin en uç örneklerinden biri olarak karşımıza çıkıyorlar. Burada akla gelen önemli bir soru bu

aydın tipinin Osmanlı İmparatorluğu - Türkiye Cumhuriyeti Batılılaşma tarihi içinde nasıl oluştuğu. Diğer taraftan devlet içinde gerçek etkinliğini sürdüren CHP elitlerinin Kadrocular dan farkı ne idi? Bu etkinliği hangi istişari mekanizmalar aracı ile sürdürüyorlardı?

Zafer Toprak'ın yazısı bu konuda bazı ipuçları veriyor. Toprak çalışmasında CHP elitleri tarafından benimsenen halkçılık ideolojisinin kökenlerini araştırıyor. Bu bağlamda Toprak, 1908 sonrası dönemde aydınlar arasında yaygınlaşan Rus ve Balkan narodnik hareketlerinden esinlenmiş ve düşük gelir gruplarına yönelik «halka doğru» hareketi ile Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra «orta sınıf»lara yönelik «halka doğru» hareketini karşılaştırmakta. Bu ikinci aydın hareketi (Kadro'nun sınıflarüstü yaklaşımından farklı olarak) uluslaşma sürecinde ««orta sınıf»ın öncülüğünü benimsemiş ve böylelikle kendine toplumda bir taban oluşturmuştur.

Serdar Turgut'un İngiliz tarihçisi ve düşün adamı E. P. Thompson üzerine çalışması yukarıda İskender Savaşır'ın yazısı bağlamında sözünü ettiğimiz Batı düşününe egemen «bilimsel bir dünya» yaratma anlayışının Batı içinden bir eleştirisini sunmakta. E. P. Thompson kapitalizmin gelişmesi bağlamında değerlendirdiği teknolojik gelişmenin insan mutluluğuna katkıda bulunmak yerine bireyin hak ve özgürlüklerini ortadan kaldıran bir saldırı aygıtına dönüstüğü anlayışının bir temsilcisi. İlginç olanı E.P. Thompson, eleştirisini İngiliz tarihine dönerek köklendirmekte ve ve bunu yaparken de Alman geleneği kadar güçlü olmasa da yine de var olan İngiliz romantik geleneğine dönmekte. «Karşı koyma»cı, bireysel hak ve özgürlüklerini korumaya yönelik olarak tanımladığı bu gelenek çerçevesinde Thompson İngiliz (ve kapitalizmin tüm dünyayı etkilediği ölçüde dünya) insanını önce Stalinizm'e (1956), şimdi de nükleer silahlara karşı direnmeye davet ediyor.

İnsan hak ve özgürlüklerini vurgulayan diğer bir kapitalizm eleştirisi Levent Köker'in incelediği Kanadalı siyaset bilimcisi Macpherson tarafından ortaya konulmakta. Macpherson bu eleştiriyi 17. yüzyıl İngiliz liberal düşün geleneğinden çıkarak yapmakta ve liberal teorinin içerdiği bireysel bütünlüğün (faydacılık ve bireyin kendi insani güçlerini gerçekleştirebilme ögelerinden oluşan) kapitalizmin gelişme sürecinde bölündüğü ve bireylerin kendi güç ve yeteneklerini gerçekleştirmekten mahrum bırakıldıkları görüşünü savunmaktadır. Buradan çıkarak Macpherson kapitalizmin demokrasiyi engellediğini, piyasa ekonomisi ile demokrasi arasında bir neden-sonuç ilişkisi kurulamayacağını ve Batı sistemlerinin içerdiği özgürlük ve bireyselliğin korunması için kapitalist sistemin değiştirilmesi gereğini vurgulamakta. E. P. Thompson ve Macpherson'un «sosyalist hümanizm» olarak tanımlanabilecek kapitalizm eleştirilerinde dikkati çeken ortak payda her iki aydının da bu eleştiriyi İngiliz ulusal düşün geleneğinden çıkarak gerçekleştirmeleri.

Derginin konu tanıtma başlığı altında yer alan bölümünde Hasan Ersel liberalizmin bir 20. yüzyıl ürünü olan gönenç iktisadı konusunu tanıtmakta. İtalyan düşünürü Pareto'nun bireyi ön plana alan tercih ku-

ralından Amerikalı iktisatçı Arrow'un bireysel fayda işlevlerinden toplumsal bir fayda işlevine geçmenin olanaksızlığını kanıtlayan kurama kadar geniş bir alanı tanıtan Ersel yazısında konuyu anlaşılır ve açık bir dille savunmakta.

Kemal İnan'ın günümüzün önde gelen Arap düşünürlerinden Abdallah Laroui'nin Arap Aydınlarının Bunalımı adlı kitabını eleştirisi ile Batıdışı aydının sorunlarına bir kez daha dönüyoruz. Laroui Üçüncü Dünya aydınlarını incelemek için kuramsal olanakları çok zengin bir yaklaşım önerirken öncelikle, modernleşme kuramcıları tarafından tarih dışına atılmış olan 'geleneksel toplum' kategorisine tarih içinde bir yer vermekte. Bu bağlamda geleneksel toplum bir 'gelenekselleştirme' sürecinin sonucudur. Söz konusu süreç toplumdaki bir elit grubunun öncülüğünü yaptığı belli bir dış tehdide karşı toplumu içe kapayan, düşünülmüş bir savunma sürecidir. Bu anlayıştan hareket edildiğinde, örneğin, 19. yüzyıldan bu yana Orta Doğu - İslâm toplumlarında yer alan dinci hareketler bu toplumlardaki değişmez, yapısal bir taassubun yansıması değil, dıştan gelen bir siyasi-kültürel saldırı karşısındaki direnişi simgelemektedir. Burada üzerinde durulması gereken nokta, Laroul'nin 'gelenekselleşmiş' aydını da en az Batıcı-liberal aydın kadar toplumdan ve onun tarihinden kopmuş olarak görmesi. Bu görüş Batılılaşma sürecinin zorlukları karşısında, efsaneleştirilmiş bir geçmişe kaçış arama yollarını tıkarken gerçek çıkış yolunun Üçüncü Dünyalıların yaşadıkları gerçekliğin sorumluluğunu yüklenmelerinde ya da tüm sancılarına rağmen dünya tarihi ile bütünleşebilmelerinde yattığına işaret ediyor. 20. yüzyılda bu sorumluluğu üstlenmiş bir toplum örneği olarak da Filistiniileri göstermekte Laroul. Diğer taraftan, Kemal İnan'ın özellikle üzerinde durduğu, Laroui'nin Doğu-Batı sorunsalının, dar çerçevesini zorlayarak Aydınlanmanın liberalizmi karşısında ortaya çıkan 'tarihsel gerilik' bağlamındaki çelişkinin salt bir İslâm dünyası —Batı dünyası, Üçüncü Dünya— Birinci Dünya arasında olmadığını, Alman İdeolojisinin de benzer çelişkilerin yaşandığı bir ortamın ürünü olduğunu vurgulaması. Böyle bakıldığında Laroui Üçüncü Dünyanın anlayacağı Marx'ın ulusal ve kültürel direnmenin yer aldığı Alman İdeolojisinin Marx'ı olduğunu saptıyor. Bunu yaparken de Marksizmi kökü dışarda bir siyasal dogmalar bütünü olmaktan kurtarıp Üçüncü Dünyanın tarihî deneyiminin bir parçası haline getiriyor.

Laroui'yi izleyerek Osmanlı tarihine dünya tarihi perspektifinden bakıldığında 19. yüzyıldan itibaren kapitalizmin dinamiği önünde siyasi-kültürel-ekonomik düzenin çökmesi söz konusu. Bu çöküşün hüznünün aydın söylemine nasıl yansıdığını Aydın Uğur'un, Osman Nuri Ergin'in, Abdülaziz Mecdi Tolun Efendi hakkındaki kitabını değerlendirmesinde görüyoruz. Abdülaziz Mecdi Tolun'un dünyası acımasız bir gerçeklik karşısında tesellinin tasavvufta arandığı, hızla yokolan bir dünyadan birşeyler muhafaza edebilmek adına armağan-kitapların hazırlandığı, koleksiyonculuğun yaygınlaştığı bir çöküş dünyasıdır. Ne var ki Osmanlının yaşadığı bu çöküş, yokoluş kapitalizm önünde tüm eski toplumların yaşadığı bir

dramın ne ilk ne de son perdesi. Bu evrensel boyutu toplumun her dönemindeki duyarlılıklarını yansıtan veya yansıtması beklenen aydınların gözden kaçırmaması gerekiyor. Aksi halde aydınların kendilerini ya tarihlerini başarısızlığından ötürü suçlayan ve yadsıyan ya da bu tarihi sorgusuz sualsiz efsaneleştiren konumlarda bulmaları olası. Oysa toplumun özgül tarihinin evrensel dönüşüm süreci içinde değerlendirilmesi 'kendinden nefret etme' ya da 'kendini putlaştırma' yerine daha sağlıklı görünen bir söylemi, 'kendini anlama çabası'nı gündeme getiriyor. Bu da aydınların yaşanan gerçekliği değerlendirme gereksiniminden başka bir şey değil —ki o gerçekliğin dönüştürülmesinin ön koşullarından birini oluşturuyor.

⁂

Toplum ve Bilim'in 23, Güz 1983 sayısında bir dizgi hatası sonucu yazarları tanıtma bölümünde Profesör Immanuel Wallersteln'ın adı dahil edilmemiştir. Profesör Wallersteln New York Eyalet Üniversitesinin Binghamton kampusunda Sosyolojl bölümünde öğretim üyesidir. Ayrıca aynı üniversitede 1977 yılında kurulmuş ve dünya sistemi yaklaşımı çerçevesinde toplumbilim araştırmalarının yapıldığı Fernand Braudel Merkezinin direktörüdür. Başlıca yapıtları arasında halen iki cildi tamamlanmış olan The Modern World System bulunmaktadır. Söz konusu yanlıştan dolayı Profesör Wallerstein'dan ve okurlarımızdan özür dilerlz.

Toplum ve Bilim 24 Kış 1984, 9-16

"Aydınlar,, Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi

*Şerif Mardin**

Türkiye ile ilgili hemen bütün toplumbilim konularında olduğu gibi, «aydınlar» konusunda yapacağımız bir önermenin, her şeyden önce, bir tercüme engelini aşması gerekir. Gerek «aydın» gerekse onun ağabeyi olan «münevver» sözcükleri, kültürümüzün dışında yapılan bir kavramlaştırmadan kaynaklanır. Bu sözcükler, o kavramlaştırmayı geriden takip eden tercümelerdir. Çok zaman, bu tercüme işi kendi düşün tarihimizin geleneksel «pratikliği» çerçevesinde yapıldığından, ortaya çıkan çözüm bizi baştan bir karmaşıklığa iter. Örneğin, Batı toplum tarihi içinde ortaya çıkan **Intellectuel-intellectuals, intelligentsia, literati** ve **les clercs** gibi ayrıntılı kavramların beraberinde getirdiği ayrıntılı inceleme sorumluluğu, bu uzantıları tek bir terime («Aydınlar») indirgenmek suretiyle ortadan kaldırılmıştır. Bundan sonra da, «aydınlar» konusunda araştırma yapmak, sonuç çıkarmak ve genel savlar üretmek için yollar açılmış olur. Oysa, bu kavramlar arasındaki fark önemli. Kullanımları, zaten çapraşık olan bir konunun ilk düğümlerini çözmeye yarar. Bir tanımlama denemesiyle bunu kanıtlayabileceğimi umuyorum.

«Entellektüel» sözcüğünün ilk kullanımı zamanımıza oldukça yakındır. Clemenceau, Dreyfus yanlısı yazarların saygıdeğer niteliklerini anlatmak için onları kamuya **les intellectuels** olarak takdim etmiştir. Sağcı ve

* Boğaziçi Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü öğretim üyesi; başlıca yapıtları arasında **The Genesis of Young Ottoman Thought** (Princeton, 1962), **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri** (İstanbul, 1983) ve **Din ve İdeoloji** (İstanbul, 1983) bulunmaktadır.

Dreyfus aleyhtarı basın ise, aynı kimseleri «kütüphane ve laboratuarların kendini beğenmiş sâkinleri» olarak nitelemiştir.[1] Her ne kadar böyle bir araştırmayı kendim yapmadıysam da «münevver» kelimesinin Türk diline bu tarihten sonra girdiğini kuvvetle tahmin ediyorum. **Intellectuel** tabirindeki vurgu bu kapsama girenlerin grup niteliğini **entendement** (bilme)'na bağlayarak tanımlamasıdır. Daha sonra, Karl Mannheim, böyle bir vurgunun paralelinde «entellektüel»lerin özelliklerini sürdükleri hayatın «düşün»e dayanan boyutlarına bağlayacaktı.

Intelligentsia'ya gelince, o da 1860'ların Rusyasının bize armağan ettiği bir terimdir. **Intelligentsia** bilim veya sanatta öncülük vurgusunu taşır.

Literati çok daha eskilere giden, fakat kendi devrimizde teknik bir anlam kazanmış bir tabirdir; anlatım gücü, geleneksel kültürlerdeki «aydın»ların kendi toplumumuzda «aydın» olarak tanımladığımız kişilerden çok ayrı işlevler gördükleri, bu açıdan bakıldığında da o topluluklarda «entellektüel» aramanın yanlış olacağı noktasında toplanır. «Geleneksel» topluluklarda hayatlarını «bilme»ye veren kişiler edindikleri bilgileri «entellektüel»lerden çok farklı bir şekilde kullanırlar. Bu kişilerin, bilgiyi muhafaza ve topluma «iyi»yi gösterme yolunda yüklendikleri sorumluluklar **les clercs** tabirinde vurgulanmıştır. Julien Benda, **La Trahison des Clercs** (1927) adlı kitabında bu sorumlulukların bazı Fransız «entellektüel»leri tarafından nasıl hiçe sayıldığını anlatmıştır.

Bu yazımda, «aydın»larımızın bir özelliği üzerinde durmak istiyorum: Türkiye'nin geçirdiği bütün değişmelere rağmen, Türk aydınlarının **literati** niteliklerini kaybetmedikleri ve **intellectuels** olarak nitelendirilmelerinin yanlış olacağı... Bu fikirlerin bir «ipucu» sağlamaktan ileriye gidemiyeceği de tabiidir, zira kendi ülkemizde «aydınlar» alanındaki incelemeler konuyu şimdilik ancak aralamayı başarmıştır.

AYDINLARIN GRUP NİTELİKLERİ ÜZERİNE

Aydınların bir grup, bir kategori olarak davranışlarının nasıl şekillendiğini aradığımızda bu nitelikleri endüstri öncesi toplumlarda, kültürlerin getirdiği çeşitliliğe rağmen, saptamaya çalışmanın nisbeten basit olduğunu görüyoruz. Bunun da sebebi, geleneksel topluluklarda, «bilme» ve «bilgiyi kaydetme»nin meslek özelliklerinin ötesinde bir çeşit lonca «esprisinde», bir kapalılık içinde, belli bir konumun sınırları içinde yapılması ve «bilmeyen»lerden saklanmasıdır. Bilgi üretme «kapalı» bir çalışma türüdür

1 Theodora Zeldin, **France 1848-1945**, Cilt II: **Intellect, Taste, Anxiety** (Oxford: Clarendon Press, 1977).

ve bilimciyi bu kapalılık tanımlar. Mesleği «bilme» olan kimse, **literatus** (çoğul **literati**), toplum içinde en önemli sayılan işlerden birini üstlenmiştir, o da topluluğun temel değerlerinin sağlanması ve kuşaktan kuşağa intikal ettirilmesidir. **Literatus**'un şahsiyeti, toplum içindeki yerini tanımlayan bu kollektif çalışmanın içinde erir; ürün verme stilinin özel karakteri yaptığı kollektif işleve nisbetle önemsiz sayılır. Bu anlamı aşabilmiş olan çok az topluluk mevcuttur. Eski Yunan topluluğunun bazı tarihsel aşamalarında böyle bir «açık» kapıya rastlanır. «Demokrasi» adını verdiğimiz —anlamları zamana göre değişen— sürecin böyle bir «açıklık»la ilintili olduğunu eskiden beri biliyoruz. Üzerinde daha az durulmuş olan bir öge, bu «açık»lığın aynı zamanda insanoğlunun «daemonic» özelliklerini kapatmaya çalışmayan, bunları doğal sayan bir toplulukta belirmiş olmasıdır.

Bu özelliklerin tanınmak istenmediği, kulak ardı edildiği topluluklarda aydınların çalışması toplum yapısını pekiştirmeye yönelir. Bunların içinde dinî değerlerin kitleye ve gelecek kuşaklara intikal ettirilmesi, yasaların sürdürülmesi, geleneklerin hatırlatılması gibi çabalar bulunur. Ancak, **literatus,** bu «ciddi» alanın dışına çıktığı zaman, şahsiyetini gösterebileceği tek alan olarak (Ülgener'in Osmanlı toplumu aydını için ayrıntılarıyla işlediği) «dedikodu-taşlama-haset» alanlarını bulur. Bu yazımı teşvik eden soru, Ülgener'in Osmanlı ve Türk aydınını incelediğinde bu özellikleri niçin bu kadar belirgin gördüğüdür.[2]

Yazılı kaynakları kontrol eden **literatus,** içinde yaşadığı toplumun kültürünün özünü devam ettirme işini üstüne almıştır. Gerçekte, bu kültür yavaş yavaş değişir, fakat bu değişme onun ihtiyarı dışındaki gelişmeler dolayısıyla oluşur. Çok zaman bu kültürde köklü değişiklikler ancak **literati**'lerin koruduğu kozmolojik-dinî modeldeki değişikliklerle birlikte şekillenir. Bu gibi «devrim»ler de sık sık görülmez.

Osmanlı İmparatorluğu'nda **literati** gruplarının kimlerden oluştuğunu araştırdığımızda bunun üçlü bir kaynağı olduğunu görürüz: saray ve okullarından yetişenler, medresede yetişenler ve tekkede yetişenler. Bu üçlü grubun dünya görüşleri arasında kuşkusuz farklar vardır, fakat bu farkların açıkça inceleme konusu yapılması mümkün değildir, zira en geçerli ideoloji üç grubu birleştiren dinî ögelerin, yani temel İslamî inançlar örüntüsünün **(pattern)** ayrı görüşlerinden çok daha önemli olduğudur.

Batı Avrupa tarihi çizgisinde **literati** grubunun özelliklerini kaybetmesi ve değerleri koruyucu bir kişiden değerleri sorgulayıcı bir kişi olmaya başlaması Batının Rönesans'tan sonraki fikir tarihiyle paralel gelişir. Bu konuda anahatlarıyla azçok kabul edilen bir tarihi gelişim tablosu ortaya çıkmıştır. Aydının bu sırada toplumdaki yeriyle ilgili en önemli

2 Sabri Ülgener, **Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler** (İstanbul: Mayaş, 1983).

gelişmelerden biri de oldukça geç oluşan bir aşamada kendi kendini ayakta tutabilecek kaynakları kontrol etmeğe başlaması, «büyük»lerin himayesinden kurtulabilmesidir. Ancak, bunun da ilk bakışta sanıldığı kadar büyük bir «kurtuluş» olmadığı anlaşılmıştır. Asilzadelerin himayesinden kurtulup büyük kuruluşların himayesine sığınma bu durumu ancak bir dereceye kadar değiştirmiştir. Batıdaki aydınların aydın kişilikleri ve toplum içindeki etkinlikleri, karşımıza birden yeni niteliklerle çıkmaları daha başka, ve oldukça ikna edici, sebeplere bağlanmıştır.[3] Bu teze göre aydınların yeni —ve nitelik bakımından farklı— durumunu tanımlayan, modern iletişim «ağları» ve eklemleridir. Yazılı kültürün birleştirici yapı olarak işlev gördüğü çağdaş Batı uygarlığında iletişim, geleneksel topluluklarda olduğundan farklı olarak, çok yönlü bir etki-tepki mekanizması olarak çalışmaya başlamıştır. Bu durumda, iletişim, geleneksel toplumlarda olduğu gibi kişilerin karşılaştıklarındaki bilgi alışverişlerine veya ikili haberleşmeye dayanacağına çok daha çapraşık bir mesajlar ağı içinde oluşur. Kurumlar da oluşturdukları mesaj iletme-alma mekanizmasıyla özdeşleşirler. Modern aydın iki yerde bu gelişmeden yararlanır: haberleşme teknolojisini bilmesi modern aydının bu kurumlarda kullanılmasını gerekli kılmaktadır. Bunun yanında, aydın kurumsal haberleşme ağını kendi amaçları için kullanabilecek duruma gelmiştir. Brym'e[4] göre bu haberleşme ağının içinde «çöreklenme» imkânı, Rus **Intelligentsia**'sının Çarlık rejiminin baskısına rağmen çalışmalarını nasıl sürdürebildiklerini anlatır. Bunun yanında, kitle iletişiminin zamanımızda ortaya çıkardığı bir diğer toplumsal odak noktası, aydınların serbestledikçe daha ileri götürdükleri sorgulama, araştırma yaklaşımlarına yeni bir meşruiyet kazandırmıştır. Bu odak noktası, insanların birbirlerini görmelerine ihtiyaç olmadan gelişen bir yankı mekanizması, «kamu gözü ve kulağı» **(a public)** dır. **A public**'den maksat, iletişim ağının alanında oluşan tartışmaların artık bilinen, belirleyici bir «seyirci»ye yönelik olmayıp, kimlerden oluştuğu bilinmeyen bir seyirciler kitlesinin önünde cereyan etmesidir. Bu ortam, her konunun tartışılması meşru bir konu olmasını sağlamak yolunda çok etkili olmuştur. Böyle bir gelişme de doğal olarak aydını güçlendirmiştir. Ancak, aynı gelişme aydının işlevini —**literati**'ninkiyle karşılaştırıldığında— tersine çevirmiştir, onu çok daha sistemli bir şekilde tartıcı, sorgulayıcı rolüne itmiştir. **Literati** ortadan kalkmış, yerine **Intellectuel** geçmiştir.

Ülgener, ülkemizdeki aydınlar konusundaki yazılarının çoğunda, kendi aydınlarımızın tenkit işlevini bir sorumluluk çerçevesine oturtamadıklarından, ya devlet işlevine ortak, ya da katı Batı taklitçisi olmalarından

3 Gianfranco Poggi, **The Development of the Modern State** (Stanford: Stanford University Press, 1978).

4 Robert J. Brym, **Intellectuals and Politics** (London: Allen and Unwin, 1980).

yakınmaktadır. Bu yargısıyla kültür hayatımızın önemli bir özelliğini yakaladığına şüphe yok. Fakat bunun nedeni konusundaki izahları bazen yüzeyde kalıyor. Soruyu cevaplandırmanın bir diğer yolu gene Batı **intellectuel**'inin niteliklerine dönmekle başlayabilir.

Batı aydınının hayat karşısındaki tutumuna ve verdiği ürünlere bakarsak «aydın» niteliklerinin yalnız yeni bir «eleştiri ahlak»ında toplanmadığını görürüz. Batının, çok değer verdiğimiz serbest fikir özelliklerini simgeleyen aydınların kazandığı derinlik, konulara «kişi» olarak bakmalarından kaynaklanır. **Intellectuel**'i **literatus**'dan ayıran yalnız eleştirici olması değil, bu eleştiriyi **grubun içinden yapmaması,** kollektif görev niteliğini üzerinden atmış olmasıdır. Bu yeni rol, kollektif hayatın bizzat temellerini sorgulamasını mümkün kılar, Batı aydınlarında beğendiğimiz «açık uçlu» düşünceyi yaratır. **Intellectuel**'i **literatus**'un sosyal rolünden koparan bu gelişme, kuşkusuz «aydın»da aradığımız en önemli davranış ögesini oluşturur. Diğer taraftan, bahis konusu nitelik değişikliğini, sanırım, Batının fikir tarihindeki bir evreye bağlamamız mümkündür. O da, edebî bir cereyan olarak iyi bildiğimiz, fakat felsefesini çok zaman ihmal ettiğimiz «romantizm»dir. Bu felsefeyi en belirgin bir şekilde Fichte ve Schelling gibi Almanya'da romantizmin felsefî kaynaklarını oluşturan yazarlarda buluruz.

Romantizmin «aydınlanma devri» fikirlerinden ayrılan yönü aydınlanma devri düşünürlerinin aksine bir «dış gerçeklik» kabul etmemesidir. Romantiklere göre, «gerçeklik» kişinin yaratıcı kabiliyetinin sonucu olduğu için, somut bir «dış gerçeklik» olamaz; «gerçeklik» insanın yoğurucu kudretinin bir ürünüdür. İlginç olan, düşün tarihine bu açıdan bakıldığında, aslında, geleneksel-dinî **literati**'lerle, onların tersi saydığımız, aydınlanma devri düşünürlerinin aynı safta gözükmeleridir. İkisi de, insanı, merkezi «dışta» olan kozmik gerçeğin daha küçük çapta bir yansıması olarak görüyorlar. Bu açıdan bakıldığında, gerçek «gerçeklik», insanın dışında olandır, kâinatın sırrı «makro imge»dedir. Aksine, romantiklerde kâinatın sırrı insanlardadır. Bu da romantiklerin felsefî düşüncelerine ne dincilerin, ne de aydınlanma devri düşünürlerinin yapamayacakları kadar radikal bir görelilik bağışlamalarını mümkün kılmıştır. Düşünürün serbestliği konusunda en önemli «film kopması» bu noktada oluşmaktadır. Düşünür **felsefi** bir meşrulaştırıcıya kavuşmuştur. Fakat, aynı fikrin daha da derine inen bir ekseni de var. (Ülgener'in tabiriyle «dahası da var»). Romantikler, böylece, insanların içindeki «daemonic» güçlere de bir meşruiyet kazandırmış oluyorlar. «Daemon»un ne olduğunu açık olarak belirtmek de dilimizde gene özel bir zorluk çıkarıyor. Sebebi bence çok basit: insanın «daemon» tarafı, geleneksel kültürümüzde olduğu kadar —belki de bu sebepten— çağdaş kültürümüzde de örtülü kalmış (bırakılmış) bir insan

davranışı ekseni oluşturuyor. «Daemonic» insan şahsiyetinin tümünü bir dalga gibi kaplama potansiyeli taşıyan herhangi bir tabii eğilimdir. Cinsiyetin kudreti, yaratıcının inadı, kızgınlığın yakıcılığı, iktidar hırsı insanın «daemonic» uzantılarının örnekleridir. «Daemonic» bir nesne olmaktan çok, saklı bir güç, insanın yaratıcı ve kahredici gücünün müşterek kaynağıdır. İnsan davranışının derinliklerine nüfuz etme insanın «daemon»unu şuurunda kabul etmeye ve anlamaya bağlıdır. Klasik trajedi «daemon»un önünde durulmaz gücü üzerinde bir yorumdur. «Daemon»un kabul edilmediği, maskelendiği ve yalnız «kötü» ile bir tutulduğu uygarlıklarda edebiyat ve sanat yüzeysel kalmaya mahkûmdur. İslam (resmî) kültüründe (tasavvufun dışında kalan Ortodoks Şeriatçılıkta) ve bu arada Osmanlı kültüründe, «daemon» «şer-şeytan»la bir tutulduğundan yaratıcı bir güç olarak ortada yoktur. Bundan dolayı da, bizde ortaya gerçek trajedi çıkacağına, Abdülhak Hamit'in melodramları çıkmıştır. Çağdaş Türk edebiyatının bir tür fakirliğinin de gizi buradadır. «Daemon» bizde yalnız dış şekliyle tanınmıştır. Toplumla özdeşleşememe ya da Batıyı sindirmenin zorluğu yani **topluma yönelik bir sorunsal,** dramın bizdeki «birinci çizgisi»dir.[5] Dramın ikinci çizgisi de bunun bir uzantısıdır: cefa, eziyet, kötülük, haram. Eşkiya menkıbelerinde «daemon» bir «başka» olarak görülebildiğinden bu gibi anlatımlarda ustayız. Fakat «daemon»un iç serüvenlerinin anlatılması gereken zamanda yüzeyde kalmaya mahkûmuz, çünkü yazarın kültür dağarcığında kendi içindeki «daemon»u anlamasına yarayacak açıklıklar yoktur. Bundan dolayı, herhangi bir anlatım modelini kurarken «dıştan gelen tehlike»yi anlatmakta birinci derecede maharet sahibiyiz. Aynı öykünün «içerden» anlatılmasında ise bir aşılmazlık, bir sun'îlik, en azından belirli bir «kalıp» üslûbu giriyor.

«Daemon»un bir insan davranışı boyutu olarak alenen kabul edilmediği —maskeli gezdiği— bir toplulukta aydının iki seçeneği vardır; ya **Ilteratus'**un yaptığına benzer bir şekilde «ideolog» olması ya da dedikodu yazarlığını seçmesi. Bu ikili seçenek de kendi başına bir hürriyetsizliktir. Dünyayı bu şekilde gören, tabii ki kötülüğü daima «dış düşmanlara» bağlamaya çalışacaktır. İslam kültürünün bahis konusu ettiğim tasavvuf dışı ifadesinin belirgin taraflarından biri, insanın «daemonic» taraflarının yaratıcı bir yönü olabileceğini kabul etmemesi, hattâ böyle bir teklife bile şiddetle tepki göstermesidir. Bütün «modern»liğimize rağmen, çağdaş Türkiye'de bu inancın resmî tezlere de geçmiş olduğuna inanıyorum. Cumhuriyet Türkiyesinin en sol, en «radikal» düşünürleri bu açıdan Osmanlı aydınlarından farklı değildirler. «Eninde sonunda her şey dış şartları düzenlemekle düzelecektir» şeklinde bir düşünce çağdaş aydının (sağ-sol) müşterek ilkesidir. Çağdaş düşünürlerimiz arasında da bir **Nietzscheen'**i

5 Berna Moran, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış** (İstanbul: İletişim, 1983).

yaratabildiğimizi sanmıyorum. Bu açıdandır ki, Türk aydını, ne kadar derin bilgilerle mücehhez olursa olsun, «daemon» konusundaki görüşlerinde mahalle adabından ileri gidememiştir. Bu eksikliği düşün hayatımızı tümüyle yok eden bir özellik olarak değil, fakat onun ilerleyen kesimleriyle **naive** (çocuksu) kalan kesimleri arasındaki mesafeyi anlamak için vurguluyorum.

Bu yalınkatlığın bir örneği olarak aklıma derhal modern sanat ürünlerimizdeki «fantastik» denemeleri geliyor. Resim sanatında «uslu» resimlerdeki avantajımız bence bir tesadüf eseri değil. Gerçek «fantastik» «daemon»a serbestçe kulak vermenin yarattığı sonuçtur. Bizde ise görsel sanatlarda «fantastik» yalnız bir şekil taklidinden ibarettir. «Sürrealizm»imizdeki yapay unsur, renk ve çizgi konusundaki tecrübelerde görülen abartma da bunun bir ürünüdür.

«Daemon»un dayanak bulamamasının bir diğer sonucu ülkemizin en yaygın psikiyatrisinin sathîliğinde görülür. Bunun tedavideki sonuçları ayrıca Türkiye için etüt gerektiren bir konudur. Fakat şimdiden, en yaygın Türk psikoloji ve psikiyatrisinin reçeteci ve formülcü eğiliminin bu gibi kültürel bir temel varsayımdan geldiği söylenebilir. Türk ruhbilimcilerinin de ekseriyeti «daemon»u kabul etmezler. Psikologlarımızın ekserisi ise «Kutu» psikolojisine (kutu doldurmakla yapılan psikolojiye) ve **behaviorism**'e özel bir eğilim gösterir.

Ülgener'e dönecek olursak, gerek Osmanlı aydınında, gerek bugünkü aydınlarımızda gördüğü yüzeysellik kuşkusuz şikâyet edilmesi gereken bir konudur, fakat sorunu aydınlatmanın bazı yapısal temellerde yapılacak araştırmalara bağlı olduğunu unutmamamız gerekir.

KAYNAKÇA

Brym, Robert J. **Intellectuals and Politics.** London: Allen and Unwin, 1980.
Moran Berna. **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış.** İstanbul: İletişim, 1983.
Poggi, Gianfranco. **The Development of the Modern State.** Stanford: Stanford University Press, 1978.
Ülgener Sabri. **Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler.** İstanbul: Mayaş, 1983.
Zeldin, Theodora. **France 1848-1945.** Cilt II; **Intellect, Taste, Anxiety.** Oxford: Clarendon Press, 1977.

Profesör Ülgener And Turkish «Intellectuals»

Şerif Mardin

Summary

The late professor Sabri Ülgener's work on Turkish intellectuals, published just before his untimely death has provided us with a benchmark in this field of study. Among the many interesting issues raised by this book one is of particular significance: the author finds that the group which he studies has a dichotomous problem-setting (problemstellung) approach. According to this prominent economist and sociologist, Turkish intellectuals have either been in the service of the state (and have supported ideologies promoted by the state) or have lapsed into petty reporting to which one can only give the name of «gossip». This article tries to uncover an aspect of the structural background of this dichotomy. A retrospective glance at Turkish intellectual history reveals that although Turkish literature went through a «romantic phase» in the nineteenth century, in contrast to western thought the philosoph of romanticism was not really influential in molding the ideas of Turkish intellectuals. A possible cause for this may have been the stifling of Islamic mysticism and the hegemony of a narrow gauged Islamic legalism in the Ottoman Empire. The possibilities opened up by a romantic premise which placed reality «inside» the individual and made it a function of his inner resources and creative power was thus lost. So was the even more important factor of coming to terms with the «daemonic» in man. The Nietschean view has thus remained foreign to Turkish intellectual life. This may explain the features on which Ülgener fastens.

Aydınların Kibri

*İskender Savaşır**

1. Sağlıklı imgelem gerçeklik karşısında alçakgönüllü bir tavır takınan imgelemdir. Yani içinde yaşadığı gerçekliğin tümünü zihinsel olarak yeniden kuramayacağını bilir. Başka bir deyişle — bilgisinin hiçbir zaman yaşantısının tümünü açıklayamayacağını, buna bağlı olarak da, gerçekliğin bir parçası (ve ürünü) olan kendi kendisini bilemeyeceğini bilir. (Tabii, tanımak ayrı konu: kendi kendisi olmakla kendini tanımaktadır.)

> **Not 1:** 'İmgelem' terimini gerçeklikle kurduğumuz ilişkilerin tümünü (anlamak, sezmek, sevmek, düşlemek vb.) kurabilme yetimizi karşılamak üzere kullanıyorum. Bu kullanıma göre, 'bilmek' de imgelemin mümkün kıldığı bir ilişki, ancak imgelemin mümkün kıldığı ilişkilerden yalnız biridir.
>
> Daha ilerde, imgelemin içeriğinden, yani nesnelerle kurduğumuz her tür ilişki sonucu edindiğimiz izlenimler, kanaatler, alışkanlıklar bütününden sözetmek için 'tanışlık' ve 'görü' terimlerini kullanacağım. Her iki terim de kısmen Heidegger'in **das Umsicht-circumspection** üzerinde söylediklerinden esinleniyor.[1]
>
> Gündelik dilde bu tanışlığın belli bir yönünü, içine doğduğumuz tarihsel konumca aktarılan yönünü imlemek için 'görgü' terimini kullanıyoruz. Bu terimler çerçevesi içersinde bu yazının sorunsalını, yarı şaka bir biçimde de olsa, «Batılılaşma süreci içersinde aydınların görgüsüzleşmesi» diye dile getirebiliriz.

* California Üniversitesi (Berkeley) Psikoloji Bölümü'nde doktora öğrencisi.

1 Martin Heidegger, **Being and Time** (New York, 1962), s. 98-99.

2. İmgelem hakkındaki bu savlar kabul edildiği takdirde Batılı imgelemin sağlıksız olduğu sonucu çıkar. Çünkü hiç değilse Aydınlanma'dan bu yana, Batı'nın çabası ('Batı' ile neredeyse eşanlamlı hale gelmiş olan tasarı) gerçekliğin tümünü kavramsallaştırmak, tanışlığı, görüyü bilgiye indirgemek çabasıdır.

Not 2: Kuşkusuz burada 'bilgi'nin ne olduğu hakkında; en açık ifadesini mantıksal pozitivizmde bulan, belirli bir anlayıştan hareket ediyoruz. Bu anlayışa göre, mantığın ve matematiğin analitik önermeleri dışında ancak 'açıklayıcı' önermeler bilgi adını taşımaya lâyıktırlar. Açıklamaksa önceden kestirebilmekle (yani denetleme olanağı ile) eşanlamlıdır. Dolayısıyla, bu anlayışa göre 'bilgi' dediğimizde kastettiğimiz karmaşık ilişkinin, edilgin boyutu 'bilmek'se, etkin boyutu da 'denetlemek'tir. Bilme/denetleme ilişkisinin bilimler bağlamında tipik bir açımlaması için C. G. Hempel ve P. Oppenheim şöyle demekte:

Aynı formel çözümleme... hem bilimsel açıklamalara, hem önkestirimlere (prediction) uygulanabilir... Bilimsel açıklamaların önemi, önceden kestirebilme güçlerinden kaynaklanır: ancak görgül olayları açıklayabildiğimiz ölçüde bilimsel araştırmanın temel amacını gerçekleştirebiliriz; bu amaç da, yaşantılarımızı kaydetmekle yetinmeyip, onlardan hareketle yeni olayları önceden kestirebilmemizi ve kısmen de olsa çevremizdeki değişiklikleri denetleyebilmemizi sağlayacak genellemelere ulaşmaktır.[2]

Gerçi bu alıntıda yazarlar bilimsel açıklamalardan sözediyorlar ama, bilimsel ile bilimsel olmayan bilgi arasında bir fark gözetmek bir yana, pozitivistlerin zaman zaman bilgi üzerine söylediklerini bütün anlamlı cümlelere (dolayısıyla gerçeklikle kurulabilecek bütün ilişkilere) teşmil ettiklerini biliyoruz. Savundukları 'bilimlerin birliği' ilkesinden de anlaşılabileceği gibi onlar için bilginin kıstası tektir. Dolayısıyla bilimsel bilgi hakkında söylediklerini, genel olarak bilgiye uygulamamızda bir sakınca göreceklerini sanmıyorum.

Yazımın merkezine pozitivistlerin bilgi anlayışını almam, bu anlayışı 'doğru' bulduğumdan, ya da pozitivist tasarıların (bilimi, bilimselliğin ve mantığın sınırları dışına çıkmadan temellendirme, ya da doğal ve beşerî bilimlerin ortak bir epistemolojik/yöntemsel bir çerçeve içersinde hareket ettiklerini

2 C. G. Hempel ve P. Oppenheim, «The Logic of Explanation», **Philosophy of Science** 15 (1948).

gösterme tasarılarının) başarıya ulaştığına inandığımdan değil. Ancak kanımca pozitivizm, Aydınlanma'dan bu yana Batı'nın geçirmekte olduğu toplumsal/teknolojik gelişmelere yön vermekte olan anlayışın (çok genel bir biçimde yaşamı bilgi/denetleme ilişkisi çevresinde örgütleme çabası diye özetlenebilecek anlayışın) en açık ifadesidır. Yani pozitivistlerin bilgi anlayışı —düşünsel bir dizge olarak iç-tutarlılıktan yoksun bile olsa— zaten kendi tarihlerine içkin olan bir anlayıştı. Bu açıdan pozitivizme, hem belli bir tarihsel oluşumun temelindeki kavramsal kabullerin çok başarılı bir betimi, hem de bu oluşumu tarihselliğinden sıyırarak evrenselleştirme çabası diye bakabiliriz.

Yalnız burada teknoloji üzerinde durmak gerekiyor. Çünkü yaşamın tümünü kavramsallaştırma çabasını tarihsel olarak mümkün kılan teknoloji olmuştur. Nedir teknoloji? Gerçekliğin bilinenin ışığında denetlenmesi, ve giderek —inşaat projelerinden iktisadî kalkınma modellerine kadar— bilinen yani zihinsel kurgulara göre yeniden kurulmasıdır.

Tabii teknoloji ile gerçekliğin tümünün kavramsallaştırılması (bilim) arasındaki ilişki bir öncelik-sonralık ilişkisi değildir: «Büyücülerin belirli bir ortamda sınırlı faaliyetlerinin yerini evrensel (cihanşûmul) bir teknolojiye bırakabilmeleri için önce kavramların nesneler karşısında özerk bir konum kazanmaları gerekti».[3]

Ancak teknoloji/bilim ilişkilerinin bizi ilgilendiren yönü şu: teknolojik bir dünya zaten bilgi ürünü olduğundan, kendisi kavramsal olan bir dünyadır. Böyle bir dünyayı oluşturan nesneler zaten bilgi ürünü olacaklarından (ve teknolojik bir dünyanın insanları, nesnelere denetleme dışında bir ilgiyle yaklaşmayacaklarından) nesneler hakkındaki bilgimiz onlarla olan tanışlığımızı tüketebilir. Bu yüzden baştan aşağı teknolojikleşmiş bir dünyada tanışlık ve bilgi aynı anlama gelebilir.

Bu iddiayı şöyle örneklendirebiliriz: 'Ağaç' kavramı, ağaçlar hakkında bütün **bildiklerimiz,** bir ağaç teki ile olan tanışlığımızı, bir ağaç teki hakkında bütün söyleyebileceklerimizi tüketemeyebilir. Oysa 'vida' kavramı ile vida tekleri arasında böyle bir fark olmayabilir. Bir vida teki ile olan tanışlığımızın genel olarak vidalar hakkında bildiklerimizi aşması ancak çok özel durumlarda mümkün olacaktır.

Buraya kadar söylediklerimizi, baştan aşağı teknolojik bir dünya teknolojinin geleneğin yerini aldığı bir dünyadır, diyerek özetleyebiliriz.

3. Theodor Adorno ve Max Horkheimer, **Dialectics of Enlightenment** (London, 1979), s. 11.

Not 3: Teknoloji geleneğin yerini alabilir; ne demek?
Teknolojik olmayan bir dünyada, neyin olanaklı neyin olanaksız olduğu geleneksel olarak belirlenir. Olanaklıyı olanaksızdan ayıran geleneksel ilkeyse, o kadarına gündelik yaşamımızın bir parçası olmuş, benliğimize o kadar sinmiştir ki, genellikle sözkonusu bile edilmez. Oysa teknolojik açıdan bakıldığında olanaklılık daima bir hesap kitap işidir; dolayısıyla olanaklıyı olanaksızdan ayıran ilkenin daima açıkça dile getirilmesi gerekir.

Kaba ve aşırı da olsa şöyle bir olanaksızlıkla örneklendirelim: «İnsan cesetlerinin gübre olarak kullanılabilme» olasılığına verilebilecek geleneksel bir yanıt açık, şiddetli ve gerekçe gösterme gereğini duymayan bir «Hayır!» olabilir. Oysa bir teknokratın aynı soruya vereceği cevap —olumsuz bile olsa— olanaksızlığı ya insan bedenindeki kimi maddelerin nebatat üzerindeki olumsuz etkisine, ya da —daha da ilginç bir biçimde— diğer insanların duygusal tepkilerine atfedecektir. İkinci durumun ilginçliği şuradan kaynaklanıyor: geleneksel bir tepkinin kendisi denetlenebilirlik boyutu üzerinde değerlendirilmeye başlıyor. Geleneğin bir zemin ya da ilke sorunu olmaktan çıkıp, diğer nesneler ve olaylar gibi denetlenebilirlik boyutu üzerinde değerlendirilebilir bir 'şey'e dönüşmesi yakın tarihimizde izleyebileceğimiz bir süreçtir. Meşrutiyet döneminde henüz birçokları için gelenek, tartışmaların tartışma götürmez zeminini oluşturuyordu. Hüseyin Cahit:

— Peki, yarın ben şapka giyip sokağa çıkarsam ne yapacaksınız? Sait Halim Paşa yüzünü buruşturdu. İnceliği ve eğitimi, bu saygısız ve şaşırtıcı örneğe düşündüğü gibi cevap vermekte kendisini engelledi. Ziya Gökalp yardıma yetişti:
— Ona 'genel vicdan' engeldir. Kamu vicdanının kabul etmediği bir şeyi parti de kabul etmez.[4]

Gerçi İnkılâplar döneminde Şapka İnkılâbı da benzeri bir söylemle, şapka giymenin milletin gerçek isteklerini 'genel vicdanı' yansıttığı iddiasıyla savunulmuştur ama, aynı dönemde, örneğin Halifelik tartışmalarında, geleneksel davranışlar ve kurumlar hakkında, kamu vicdanı, halkın neyi kabul edip neyi etmeyeceği hakkında stratejik bir söylemin ilk izleri görünmeye başlamıştır. 1940'lardan bu yana siyasal edebiyatımızda yer etmiş olan 'dini kullanmak, âlet etmek' terimlerindeki 'kullanmak',

4 Hüseyin Cahit Yalçın, **Siyasal Anılar** (İstanbul, 1976), s. 237.

'âlet etmek' sözcükleri bu söylemin teknolojik kaynaklarını aydınlatmak bakımından çok yerinde seçilmiş sözcüklerdir.

Ancak bizim sorunumuz dünyanın baştan aşağı teknolojikleştirilebilip teknolojikleştirilemiyeceğine karar vermek değil. Bizim için şu kadarını söylemek yeter: Başlangıçta bir maraz olarak andığımız özellik (imgelemin gerçekliğin tümünü kavramsallaştırabileceği sanısı) ancak teknolojik tasarı (yani gerçekliğin tümünü bilinene göre yeniden kurma) başarıya ulaştığı takdirde bir maraz olmaktan çıkıp, insanın yapısal bir özelliği halini alabilir. Ancak o zaman kişi tamamen imgelem ürünü olan bir dünyada yaşayabilir, ve içinde yaşadığı dünyayla kurduğu/kurabileceği bütün ilişkiler, hiç değilse ilkece, bilme/denetleme ilişkisine indirgenebilir.

3. Bizi asıl ilgilendiren Batılılaşma süreci içersindeki aydının durumu.

Not 4: Burada 'Batı', 'Batılılaşma Aydını' terimlerini açmakta yarar var. 'Batı'dan kasıt 17. yüzyıl sonrası Avrupa ve Amerikası. Daha doğrusu bu kültürlerde egemen olan, başat olan düşünce ve örgütlenme biçimleri. Ancak Batı'nın tipik bir özelliği olarak andığımız, dünyanın bilinebilir ve dolayısıyla teknoloji ile denetlenebilir bir dünya olduğu yolundaki inanç Birinci Dünya Savaşı ile birlikte büyük bir sarsıntı geçirdi.[5] İnsan iradesinde İnsanın mutluluğunu arttıracağı umulan teknolojinin 'faili meçhul' bir saldırganlık ve denetim aracına dönüştüğü —ya da baştan beri öyle olduğu— görüldü. Ve kısmen Savaş sonrasının devrimci umutlarının düş kırıklığına uğramasına kısmen Savaşa, kısmen de yaşamın denetlenmesinin aldığı ürkütücü boyutlara bağlı olarak, Batı'nın egemen tasarısını çeşitli düzlemlerde eleştiren söylemler geliştirilmeye başlandı (Frankfurt Okulu, Heidegger, Wittgenstein gibi). Bu yazıda bu söylemlerden esinlenmekle birlikte, bu söylemleri Batı tanımının dışında tutacağım.

Batılı olmayan aydınların öğrendikleri, devşirdikleri Batılı söylemler içersindeki eleştirel unsurların Batılılaşma bağlamı içersinde aldıkları biçim, çok ilginç bir konu olmakla birlikte, o da bu yazının kapsamının dışında tutulacak. Bu yüzden Batılılaşma Aydını dediğimde, Batı'dan 'Aydınlanma Ülkü'sünün değişik biçimlerini devşirmiş olan aydınları kastedeceğim. Bu

5 Bu sarsıntının gündelik hayata nasıl yansıdığı için bkz. Leonard Woolf, **Beginning Again: An Autobiography of the Years 1911 to 1918** (New York, 1964) ve Stefan Zweig, **Dünün Dünyası** (İstanbul, 1964).

karar bizi 1930'ların sonunda bırakıyor. 1940'larla birlikte, aydınlar, yalnızca Batı ile değil milli iktidarla ilişkilerinde de yeni bir sorunsalla karşılaşmak zorunda kaldıklarından, ayırımı burada yapmak bana yararlı göründü.

Farklı nedenlerle de olsa Batılılaşma aydını da Batılı aydınınkine benzer bir marazla malûldur. Benzer ama biz yine de farklara değinmekle başlayalım: 1) Batıda gerçekliğin tümünün kavramsallaştırılabileceği sanısının teknolojik tasarıyla desteklendiğini söylemiştik. Teknolojik güçten yoksun Batılılaşma Aydını bürokratik/siyasal iktidardan medet umar görünmektedir. 2) Bu yazıda bizi asıl uğraştıracak olan ikinci farkı aynı açıklıkla dile getirmek daha zor.

Batılı aydın bildiği, ya da hiç değilse ilkece bilinebilecek bir dünyada yaşadığını sanır. (Yanlış anlamaları önlemek için burada bir parantez açmakta yarar var. 'İlkece bilinebilecek bir dünya' ille de daha 'rahat' daha 'mutlu' bir dünya değlldlr. Batılı aydının dramı, dünya hakkındaki bilginin dünyayı anlaşılır kılamaması, onca bilgiye karşın dünyada hâlâ bir anlam bulunamamasıdır. Oysa bilgi ilişkisi, Batılı aydın için dünya ile kurulabilecek tek ilişki değilse de en yetkin ilişkldir. Dolayısıyla dünyanın anlamlandırılamaması — yaşamın anlamlı bir temele oturtulamaması Batılı aydın tarafından dünyanın anlamsızlığı olarak yaşanır).

Not 5: 'Anlamak, anlam' / 'bilmek, bilgi' çiftleri arasındaki farkın nasıl dile getirilmesi gerektiği hakkında benim de pek açık seçik bir fikrim yok. İlk ağızda şöyle birşeyler söylenebilir: Gerek 'bilgi' gerek 'anlam' dizgesel kavramlar. Yani ancak bir bilgi dizgesi içersinde bilinen **bir** şeyden, bir anlam dizgesi içersinde bir unsurun anlamlılığından sözedilebilir. Ancak bilgiyi mümkün kılan dizge, 'bilen'e atıf yapmayan bir dizge. Başka bir deyişle, 'bilme' ilişkisi bilenle bilineni birbirinden çok kalın çizgilerle ayıran bir ilişki.

Oysa 'anlamak' terimini, herhangi birşeyle davranışlarımızı yönlendirmekte olan tasarılar arasında bir ilgi kurmayı başarınca kullanıyormuşuz gibime geliyor. Dolayısıyla anlayan ile anlaşılan arasında —bilen ile bilinene kıyasla— daha yakın bir ilişki olduğu gibi, bu ilişkinin pratik/kılgısal bir yönü de olması gerekiyor. Bu pratik yönü şöyle örneklendirebiliriz:

Galata köprüsü üzerinde yürürken tanımadığım biri yanıma yaklaşıyor; benim nereye gitmekte olduğum hakkında en ufak bir fikri yok. «Cağaloğlu'na buradan nasıl gidilir, biliyor musunuz?» diye soruyor. «Biliyor musunuz?» diye soruyor, çünkü biliyor bile olsam, o anda Cağaloğlu'na giden yol benim tama-

men dışımda, benim yapmakta olduklarımla bir ilgisi yok. Ancak yolu tarif ettiğimde soranın bana vereceği cevap büyük bir olasılıkla «Anladım» olacaktır. Benim **bildiğim** birşeyi o **anlamış** olacak; çünkü o anda beni ilgilendirmeyen Cağaloğlu yolu onu varmak istediği yere ulaştıracak.

Bu kadarı bile yaşamın merkezine bilgiyi alan bir yaşam biçiminin neden anlamı dışlayacağı sorusuna biraz olsun açıklık getiriyor. Eğer buraya kadar söylediklerimiz doğruysa, nesneler ve olaylar hakkında bilgi, ancak nesneler ve olayların dışlanmasıyla, bilenin tasarılarından/ilgilerinden soyutlanmasıyla mümkün olacaktır; anlamsa, ancak birşeyin insanî tasarılar ve ilgilerle ilintisinden kaynaklanıyorsa anlama eylemi bilmenin gerektirdiğine tam zıt bir tutum gerektiriyor demektir.

Batılı aydının bilinebilecek bir dünyada yaşadığını sandığı yerde, Batılılaşma Aydını bilebileceği, kavramlarına sığdırabileceği bir dünyada yaşamayı **tercih eder.** Her ikisinin de yaşamını belirleyen aynı tasarımdır — bilinebilecek ve dolayısıyla denetlenebilecek bir dünya (burada sık sık sözü edilen 'bilimsel bir dünyagörüşü' terimi anılmalı; böyle bir dünyagörüşü bilimsel bir açıklama ve betimlemenin dünyayı tüketebileceği önkabulüne dayalıdır). Yalnız Batılı aydın içinde yaşadığı dünyanın bu tasarımla özdeş olduğunu düşünmektedir (daha önce de söylediğimiz gibi, içinde yaşadığı dünya teknoloji ürünü olduğu ölçüde de bu düşüncesinde haklıdır). Oysa Batılılaşma süreci içersindeki aydın için, içinde yaşadığı dünya ile zihinsel bir tasarım olarak varolan 'bilimsel bir dünya' arasındaki uyuşmazlıklar sürekli bir dert kaynağı teşkil eder.

Somut bir örnek verelim: Hüseyin Cahit Ziya Gökalp'i, düşüncesi sürekli bir tekevvün içersinde olduğu için övdükten sonra, karşıt durumları açıklamak için geliştirdiği kuramlar birbirini tutmuyorsa «kabahat... hayatındı»[6] der. Hal böyle olunca, Batılı aydınla Batılılaşma Aydınının temel sorunsalları da birbirlerinden farklı oluyor.

Bilinen ve denetlenebilecek bir dünyada yaşamayı tercih eden Batılılaşma Aydını, 'rasyonel' olmayan ve dolayısıyla horlanan, 'kabahatli bulunan' bir dünyada yaşamaktadır (Tabii, burada sözkonusu olan ve içinde bulunduğumuz dünyayı 'irrasyonel' bulan anlayış, büyük ölçüde Batı'dan devşirilmiş ve bilgi/denetleme çiftinin nesnelerle kurulabilecek tek değilse de en yetkin ilişki olduğu kabulüne dayanan 'rasyonalite' anlayışı). Ancak Batılılaşma Aydını bu dünyaya bakmakla, bu dünyayı yargılamakla yetinemeyeceğinden, kendisi de bu dünyayı oluşturan ve bu dünya tarafından oluşturulmuş nesnelerden biri olduğundan, bu dünya

6 Hüseyin Cahit Yalçın, **Siyasal Anılar**, s. 123.

içinde yaşadığı sürece kendi kendisini de horlamak zorunda kalacaktır. Çünkü bu dünyayı biçimlendiren ve ürünlerini horgördüğü, kusurlu bulduğu 'irrasyonel' gelenek aynı zamanda kendisini de biçimlendirmiştir. Konumu ve seçimleri yüzünden Batılılaşan Aydın kendinden hoşnut olmamaya mahkûmdur.

4. Yaşanan gerçekliği ve dolayısıyla sonunda kendini de beğenmeme süreci, Batılılaşma tarihi içersinde giderek kesafet kazanan bir süreç. Alemi «yavaş yavaş açılan beyninin içinde mai bir sema, ve o mai sema içinde birçok gülümseyen ümit yıldızından... bir bârân-ı elmas»tan ibaret olan Ahmet Cemil'in tiksinmesi, hûlyalarının gerçekleşmesini önleyen, onları yozlaştıran basın dünyasına yönelmiş, henüz kendisine bulaşmamıştır.[7] Ancak gençliklerini Ahmet Cemil gibi yaşamış Fecr-i Atî yazarlarında, bu yazıda betimlemeye ve tutarlılığını göstermeye çalıştığımız 'psikoloji'nin bütün özellikleriyle birden karşılaşırız. Mithat Cemal, esin kaynaklarının otobiyografik olduğu apaçık olan **Üç İstanbul**'un başkişisi Adnan'ı acımasız bir alayla anlatmakla kalmaz; alayını öyle yaygınlaştırır ki, baştan sona sığ bir nihilizmin dolaylarında dolanan bu romanın sonunda, yazarın olumladığı Kurtuluş Savaşı, anlattığı ortama toptan yabancı bir olay, neredeyse bir **deus ex machina** gibi görünmeye başlar. Aynı nedenden ötürü Yakup Kadri'nin **Sodom ve Gomore**'si de inandırıcılığını yitirir. Üstelik Yakup Kadri, **Yaban**'da Anadolu'ya baktığında, Kurtuluş Savaş'ını oraya da tamamen yabancı bir olaymışcasına anlatmak zorunda kalır. Bir romancı olarak gerçekten güç bir durumla karşı karşıyadır Yakup Kadri: bütün tezahürlerini yadsıdığı bir gelenek, siyasal açıdan olumladığı, kendi eylemi olarak benimsediği Kurtuluş Savaşı'nı doğurmuştur. Ancak 'dünyagörüşü' bu eylemi anlatmasına, **Zorakî Diplomat**'ta düvel-i muazzamaya yönelttiği «Nasıl oldu? Ne oldu?da 'hasta adam' can havliyle silkinip toparlanarak ve bütün bağlarından sıyrılarak birdenbire ayağa kalkıverdi» sorusunu edebî düzlemde yanıtlamasına izin vermez.[8]

Üstelik çevresini kendi zihinsel kurguları, kendi ülküleri adına küçümseme alışkanlığı, Yakup Kadri'nin yalnızca bir yazar olarak tavrını belirlemekle kalmaz, aynı zamanda anılarında düş kırıklıklarının çok önemli bir yer tutmasına da yol açar:

> *Hangi Mehmet Rauf?* Eylül *romanını yazan Mehmet Rauf mu? O benim hayalimde, bu romanın kahramanından... lâtif, zarif, müstesna ve mutarrâ Suat Hanımın aşıkı Necip'ten başka biri değildi... Oysa önümüzde oturan adamda bu meziyetleri boş yere*

7 Halit Ziya Uşaklıgil, **Mai ve Siyah** (İstanbul, 1980), s. 23.
8 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, **Zorakî Diplomat** (Ankara, 1967), s. 53.

> *arıyor ve ona arkadan, enseden, yandan her bakışımda, hayalimdeki Mehmet Rauf'tan daha uzaklaşıyordum.*
>
> *Bununla beraber, onda aradığımı bulmaktan henüz umudumu kesmiş değildim. Belki yüzünün ifadesinde, bakışlarında, konuşmasında zekâdan gelen bir pırıltı, bir çekicilik vardır diye düşünüyordum... Nitekim bu düşüncenin sevkiyledir ki, tiyatrodan çıkar çıkmaz onun peşine düşecek... Tünel başında onunla birkaç dakika görüşme fırsatını yakalayacaktım. Ama asıl o zaman ben kendi hesabıma tam bir hayal kırıklığına uğrayacaktım.*[9]

Yakup Kadri'nin gözünde Abdülhak Hâmit de aynı âkıbetten kurtulamaz, Tevfik Fikret «biraz silik» bulunur, Cenap Şahabettin onu mesleğinden ötürü hayal kırıklığına uğratır.

Yalnız insanlar mı? 1940 kışında Yakup Kadri Rotterdam ve Lahey bombardımanları karşısında yalnızca dehşete düşmekle kalmayacak, Hollanda'nın işgalini bir «çete baskınına» benzeterek küçümseyecek, «askerî şeref»ten yoksun bu savaş kafasındaki savaş tasarımına uymadığından neredeyse düşkırıklığına uğrayacaktır.[10]

Ama Yakup Kadri, kendisini düş kırıklığına uğratmış kişiye (şeye, ülkeye) yine de ilişkinin seyri içersinde hayran olabilme yeteneğini gösterir. Oysa Ahmet Hâşim'de dünyayı ve insanları yetersiz bulma patolojik boyutlara ulaşır. Geçimsizliği, kendisi dahil kimseyi beğenmeyişi dillere destan olmuştur. «Eşkâl-i hayâtı» «havz-ı hayâlin sularında» seyreyleyen şair, kendisini içinde yaşadığı gerçekliğe karşı öyle sorumsuz hisseder ki, «hayatın hâdiseleri ve şahısların tabiatları güya muntazam olmayan, silik görünen şekillerden meydana geldikleri cihetle, sanatkâr hâdisatı tanzim etmek hakkına mâliktir. Hattâ belki bu onun vazifesidir,» der ve bu nazariye ile yola çıkar ve «prensip namına iftira»[11] eder. Kendisine «yalnızca eski bir budala» diyen, onda bir mâna bulamayan beşere tahammülü o kadar azdır ki, bu yüzden onca istediği evlilikten vazgeçmeyi, müzmin bekârlığı bile göze alır: Söz kestiği sayısız kızlardan birinden «göğsünde o zamanın modası olan yapma meyvalardan bir broş» taşıdığı için ayrılır; başka birini, anası pardösüsünün cebine kâğıda sarılı üç uskumru dolması koyduğu için defterden siler.[12] İlginç bir eğlence anlayışı vardır: «... o vakitki gazete ve mecmualarda hiç beğenmediğimiz ve pek tuhaf bulduğumuz birçok yazıları, şiirleri okumaya koyulur ve katıla katıla güler-

9 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, **Gençlik ve Edebiyat Hatıraları** (Ankara, 1969), s. 16-19.

10 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, **Zoraki Diplomat**, s. 187-189.

11 Abdülhak Şinasi Hisar, **Ahmet Haşim, Şiiri ve Hayatı** (İstanbul, 1963), s. 116.

12 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, **Gençlik ve Edebiyat Hatıraları**, s. 131-132.

dik».[13] Gerçi sürekli olarak kendinden gayri memnundur, ama bu hoşnutsuzluk en açık ifadesini kendi çirkinliğinden sözederken bulur:

«Bi-haber gövdeme gelmiş konmuş
Müteheyyiç, mütekallis bir baş
Ayırır sanki bu baştan etimi
Ömr-i ehrâma muâdil bir yaş.

Ürkerim kendi hayâlâtımdan
Sanki kandır şakağımdan akıyor...

5. Ancak, yüzyılın başında Batılılaşmanın vardığı boyutlardan sözederken birşeyi vurgulamakta yarar var: Aydınların hoşnutsuzluklarının nedeni artık Batılılar karşısında duydukları eziklik değildir. Değil Batılılar karşısında bir eziklik duymak, aydınlar Batılıları, Batı ve Batılı değerler adına yargılamaya başlamışlardır.[14] Çünkü artık Batı bir tarih, bir coğrafya değil bir tasarım, evrensel bir ülküdür.

Ancak bir ölçüt olarak kullanılan bu tasarımın içeriği bu yazarlarda muğlak kalır. Hâşim bile alternatif beldesini betimlemektense, o beldeye duyduğu özlemi dile getirmeyi yeğler. Bir tek Yakup Kadri, verimindeki bu eksikliği hissettiğinden olsa gerek, **Ankara**'nın üçüncü bölümünde bir ütopya denemesine girişir.

Ama gerçekliği yargılamakta ve küçümsemekte bir ölçüt olarak kullanılan bu evrensel ülkünün en açık ve bilinçli ifadesini bulmak için genç Nâzım'ı beklemek gerekecek:

Makinalaşmak
istiyorum:
trrrum
trrrum
trrrum!
Mutlak buna bir çare bulacağım
ve ben ancak bahtiyar olacağım
karnıma bir turbin oturtup
kuyruğuma çift uskuru taktığım gün

Bu şiirden hareketle başlangıçtaki savımıza dönerek bu bölümü bitirebiliriz: Batılı aydın, duygusallığına, cinselliğine varasıya bilebileceği, dolayısıyla denetlenebilecek bir nesne (Nâzım'ın deyişiyle bir makina) olduğunu düşünür. Teknolojik tasarıya yabancı bir geleneğin ürünü olan

13 A. Ş. Hisar, **Ahmet Haşim**, s. 34.
14 Bu konuda bkz. Ömer Seyfettin, **Gizli Mabet** (Ankara, tarih yok).

genç Nâzım, böyle bir makina olmadığını bilir/sezer; olsa olsa, Batılılaşma ülküsüne bağlı kalarak, böyle bir makina olmayı **isteyebilir.**

6. Batılılaşma süreci içersinde aydınların sorunlarını irdelemeyi sürdürmezden önce, buraya kadar yapılanların ne olup ne olmadığı, kullanılan terimlerin niçin kullanıldığı üzerinde duralım: Amacım, Batılılaşma süreci içersindeki aydınların ortak psikolojisini betimlemek, ya da tipik bir portre çizmek değildi. Batılılaşmanın belli bir döneminde —aydınlarla siyasal iktidar arasındaki bağların henüz seyrelmemiş olduğu ve dolayısıyla aydınların Batı'yı eleştiren söylemlere karşı duyarlılıklarının sınırlı olduğu bir dönemde— yaşamış ve Batılılaşmayı benimsemiş aydınların karşılaşmak zorunda kaldıkları sorunların neler olduğunu anlamaya çalıştım. Buraya kadar sunulan çözümlemeye göre, günün koşullarında Batılılaşmanın zihinsel kurgular evreninde yaşama, zihinsel kurguları yaşantıya, gerçekliğe tercih etme şeklinde yaşanması kaçınılmazdı. Kendi kişisel geçmişi ne olursa olsun, kendisini Batılılaşmanın içersinde bulan her aydın, gerçeklik karşısında bu tavrı seçmiş olacaktı. Ancak bunu söylemekle, aydınlar kendi hûlyalar âleminde yaşamayı tercih ettiler demiş olmuyoruz. Büyük bir olasılıkla, sözkonusu aydınlar, Batılılaşmayı seçmenin, Yakup Kadri'nin yaşamının sonunda dediği gibi «hayatın realitelerinden» uzak «soyut bir dünya görüşü»ne tutsak olmak demek olacağını öngörememişlerdi.[15]

> **Not 6:** Gerçi Yakup Kadri «hayatın realiteleri» ile temas etmekle bu soyut dünya görüşünden kurtulduğunu ima ediyor ama ben metinlerinde böyle bir 'kurtuluş'a işaret edecek bir ize rastlamadım.

Bu yazıda betimlemeye çalıştığım çelişkiler yaşanmaya başlandıklarından (ve hattâ daha öncesinden beri) Doğu-Batı sorunsalı çerçevesi içersinde anıldı ve anılıyor. Neden bu çelişkileri Doğu-Batı sorunsalı diye adlandıran iyi kötü bir geleneğe yaslanmaktansa bu yazıda izlediğim dolambaçlı yolu izledim? Daha açık bir deyişle, neden sorunu 'Doğu-Batı çelişkisi' diye adlandırmaktansa, kendi zihinsel kurgularına aşırı tutkunluktan kaynaklanan kendini ve yaşadıklarını beğenmeme hassası diye betimlemeyi yeğledim?

Bu soruyu yanıtlamak için, önce Hilmi Ziya'nın şu sözlerini, sorunu 'Doğu-Batı çelişkisi' diye adlandıran gelenekten tipik bir örnek olarak aktarayım: «... Tanzimat'tan sonra geçen yüzyıl içinde de Doğu ve Batı, eski ve yeni, alaturka ve alafranga karşı karşıya geldiği halde, kafalarda

15 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, **Gençlik ve Edebiyat Hatıraları**, Önsöz.

hakikî bir dram yaratmadı. Uzun süre bu iki âlem hiçbir senteze ulaşmadan aynı kafanın içinde yanyana yaşadı».[16]

Tanzimat'la 19. yüzyıl sonu arasını bilmiyorum, ama Fecri Atî'den (Mustafa Kemal'in, Enver Paşa'nın, Fethi Bey'in, Kâzım Karabekir'in, İsmet Paşa'nın kuşağı) bu yana 'Doğu ve Batı'nın, 'eski ve yeni'nin aynı kafalarda yaşadığını söylemek bana düpedüz yanlışmış gibi geliyor. Benim görebildiğim kadarıyla ortada —ne siyasî, ne edebî, ne düşünsel düzlemde— iki zihniyetin çatışması var. Sözkonusu olan geleneksel bir **yaşama/davranma** biçimiyle, bu geleneksel biçimi küçümseyen bir zihniyet arasındaki çatışma: Bir yandan bir yaşama ve davranma biçimi olarak gelenek sürüyor, ama garip bir süreklilik bu; çünkü alabildiğine dilsizleştirilmiş bir geleneğin sürmesi. Mevcut bütün ifade araçları (burada matbaalar, gazeteler vb. teknik/kurumsal araçları olduğu kadar ve hattâ onlardan önce, söyleyiş/biçim olanaklarını kastediyorum) aydınların dolaylı ya da dolaysız denetiminde bilimsel bir dünyanın inşası işine koyulmuş. Ancak bu betim ve inşa işi geleneksel ama dilsiz bir davranış ve yaşama biçimiyle yanyana «hiçbir senteze ulaşmadan» sürüyor. Bu çatışmayı Ziya Gökalp'in yaşamından alınmış çok grafik bir örnekle daha iyi gösterebiliriz belki:

> *Mütefekkir, hapisanenin bir köşesini tekke haline getirmişti. Hergün etrafında halka olan, memlekette yüksek mevkiler işgal etmiş olan esirler ondan sabır, sükûnet, tevekkül, feragat dersleri alıyorlardı. Mürşit, derslerini verirken en ufak bir ses çıkmıyor, herkes kendinden geçmiş dinliyordu. Sözleri bazen cezbe halinde dudaklarından dökülüyor, o zaman bu sözlerde mantık, düzgünlük, fikir, perişan bir hal alıyor.*[17]

Mütefekkirin Ziya Gökalp olduğunu bildiğimize göre derslerin içeriğini kestirebiliriz. Hocası Durkheim, kendisinden esinlendiği iddia edilen fikirlerin «sabır, sükûnet, tevekkül, feragat» telkin etmelerine ve dudaklardan «bir cezbe halinde» dökülmelerine ne derdi bilmiyorum ama, ben Batılılaşmanın bundan daha çarpıcı, daha grafik bir resmiyle karşılaşmadım.

Toplumsal tabakalaşma düzeyinde başlamış olan bu çatışmanın giderek bir kişilik bölünmesi olarak yaşanması kaçınılmazdı. Ancak kendi tarihini yadsıyan bir toplumun aydınları, giderek kendi tarihselliklerinden ötürü, kendilerinden nefret etmek zorunda kaldılar.

16 Hilmi Ziya'dan aktaran Attilâ İlhan, **Hangi Batı** (Ankara, 1982), s. 128.
17 Samet Ağaoğlu, **Babamın Arkadaşları** (İstanbul, tarih yok), s. 6.

7. Son olarak, bu sorunların söyleyiş düzeyinde, biçim düzeyindeki bazı sonuçlarına değinelim: Edebiyat-ı Cedide'nin ağdalı dili Halıt Ziya gibi bir ustanın elinde olağanüstü bir betimleme gücü kazanmıştı. Ancak onu izleyen Fecr-i Atî yazarlarına baktığımızda dılin giderek içedöndüğünü, yazının gündelik yaşamı dolduran nesnelerle ilişkisinin seyrelmeye başladığını görüyoruz. Orneğin Hâşim'de nesneler yerlerini izlenimlerine terkederler. Daha tipik bir örnek olan Yakup Kadri'deyse ancak özlenen nesneler, ya da ütopik dünyalar titiz betimlemelere değer bulunur: **Yaban**'ın güzel üslup örneği olarak lise edebiyat kitaplarına alınan bölümü, olayların içinde geçtiği Iç Anadolu kasabasının değil, düşlenen bir Batı Anadolu bağının betimidir. **Ankara**'da Yakup Kadri'nin dili ancak Üçüncü Bölümün ütopik Ankara'sını anlatırken coşar.

Yazı (ve yazar) ile nesneler arasında belirmeye başlayan bu uzaklığın isteksizlikten mi beceriksizlikten mi kaynaklandığına karar vermek hem güç, hem belki de o kadar önemli değil. Çünkü büyük bir olasılıkla isteksizlikle beceriksizliğin elele verdiği bir durumla karşı karşıyayız; aynı koşullarda her ikisine de yol açacak etmenler var.

İsteksizliğe yol açabilecek etmenlere zaten değinmiştik: Kimliklerini zihinsel bir tasarım olarak varolan «bilimsel bir dünya»nın gerçekleştirilmesi çabasıyla tanımlayanlar, 'irrasyonel' bir geleneğin ürünü olan nesnelere olsa olsa yargılamak amacıyla yaklaşacaklardır. Ancak şu soruyu yine de sorabiliriz: Bu yazarların yargıladıkları nesneler, gerçekten çevrelerinde gördükleri, tanıdıkları nesneler mi?

Fethi Naci Türk romanı ve toplumsal değişme üzerine yazdığı incelemede, Mithat Cemal'le Abdülhak Şinasi'yi karşılaştırıp, Abdülhak Şinasi'nin köşk betimlemelerini sığ bir mâziperestlikle suçlarken Mithat Cemal'i o konakların «içyüzü»nü gözler önüne serdiği için övüyor. Fethi Naci'ye rağmen sormalıyız: Mithat Cemal'le Abdülhak Şinasi arasındaki fark, gerçekten mâziperestlikle gerçekçilik arasındaki fark mıdır? Yoksa «geçmişin ülküselleştirilmesi» değilse de Mithat Cemal'in yazısı da başka türlü bir ülküselleştirmeyle mi malûldur? Bu soruyu yanıtlamadan önce nesnelerle tanışlığımız üzerinde biraz daha durmak gerekiyor.

Teknolojik olmayan bir dünyada nesnelerin kendi kavramlarına indirgenemeyeceğini söylemiştik. Ancak böyle bir dünyada salt fiziksel/işlevsel özellikleri de nesneleri betimlemeye yetmez. Çünkü her gelenek, doğal nesneleri (servileri, bülbülleri vs.) belirli kültürel çerçeveler içersinde yorumladığı gibi, aynı zamanda dünyaya ancak o geleneğin içinden bakanların görebileceği bir sürü nesne yaratır. Somut örnek için uzağa gitmeye gerek yok: Konakları Beyoğlu yöresinin konutlarından ayıran özellik **önce** aralarındaki mimarî farklar değildir: «Bu kaçgöç zamanlarında Beyoğlu

civarının apartmanlarında ise aileler oturmazdı».[18] «Konak/Beyoğlu apartmanları» farkını yaratan, önce «kaçgöç zamanları», Beyoğlu'nun şöhreti, ailelerin nerelerde oturup oturmayacağı hakkındaki göreneklerdir. Bu görenekler aynı zamanda gözlenebilecek mimarî farkların oluşmasına da katkıda bulunurlar.

Aynı şey nesnelerin işlevsel özellikleri için de geçerli: Ferace de, yeldirme de, çarşaf da kadınların örtünmek için kullandıkları 'nesne'lerdi. Dolayısıyla işlevleri bakımından birbirlerinden farksızdırlar. (Kuşkusuz, bu nesnelere kültürün içinden bakıyor olsaydık bunların işlevsel farklılıklarını saymakla bitiremezdik. Burada vurgulamak istediğimiz nokta çıplak bir gözün bu nesnelerde ancak 'örtünme' işlevini keşfedebileceği.) Bu işlevin ötesine geçebilmek için, o nesneleri anlamlandıran geleneksel söylemden haberdar olmak gerekir. Dolayısıyla feraceleri, çarşafları, yeldirmeleri yargılamakla yetinmeyip anlatmaya kalkışacak yazarın bu söyleme vâkıf olması, bu söylemden yararlanması gerekir. Daha genel bir deyişle yazar, ancak kendi dili ile anlattığı ortamın söylemi arasında bir köprü kurabildiği takdirde yazısıyla nesneleri kavrayabilecek, onları betimleyebilecektir.

Abdülhak Şinasi, Mithat Cemal'in dışardan bakıp yargılamakla yetindiği konumların iç örgüsünü, bu konumları oluşturan nesnelerin anlamlarını zaman boyutu içersinde yorumlamaya girişir. Kısacası Mithat Cemal'in dışladığı dünyaya içerden bakmayı seçer.

Ancak Abdülhak Şinasi'nin üslubunu, çevresini betimleme yeteneğini övmekle buraya kadar söylediklerimizle çelişkiye düşmüş olmuyor muyuz? Abdülhak Şinasi de Fecr-i Atî döneminde yaşamış ve kendisini Batılılaşma sürecinin ortasında bulmuş yazarlardan değil miydi?

8. Artık Heidegger'in «Düşünce için soru sormak imandan gelir»[19] ilkesine bağlı kalarak bu yazıyı sona erdirecek sorulara geçebiliriz.

Kısmen Abdülhak Şinasi ama özellikle Mehmet Akif ve Yahya Kemal gibi yazarların varlığı, bu yazıda geliştirdiğimiz çerçevenin sınırlılığını gösteriyor. Çünkü her üç yazar da değişik ölçülerde ve değişik biçimlerde yaşanan gerçekliğin bir yönünün olsun hakkını vermeye çalışmışlardı. Her üçü de bunu başarmak için geçmişle bilinçli bir ilişki kurmayı, geçmişi bir düzlemde (yazınsal, dinsel, düşünsel) diriltmeyi denemişlerdi. Ancak üçü arasındaki benzerlik burada bitiyor.

O halde sorulacak soru şu olmalı: Fecr-i Atî döneminde geçmişle kurulabilecek mümkün ilişkiler nelerdi? Geçmişle kurulan bilinçli bir ilişki

18 Abdülhak Şinasi Hisar, **Geçmiş Zaman Köşkleri** (İstanbul, 1968), s. 119.
19 Martin Heidegger, **The Question Concerning Technology** (New York, 1977), s. 35.

aydınların Batı ile ve gündelik gerçeklikleriyle olan ilişkilerini nasıl etkiliyordu?

İkinci ve daha temelli bir soruysa; bu sorunların ortaya çıkmasına yol açan, yaşanan gerçekliği zihinsel kurgular adına küçümsemeyi mümkün kılan yaşama biçiminin ne olduğu.

Bu soruya doğrudan doğruya cevap vermemiz olanaksız; çünkü bu zihniyeti mümkün kılan, besleyen yaşama biçimi bizim yaşama biçimimiz. İlk kez Fecr-i Atî'yi boyunduruğu altına alan sürecin etkisinde günümüz aydınları olarak biz de hâlâ zihinsel kurgular adına yaşadıklarımızı, varlığımızı beğenmemeye, kendi gözümüzden düşmeye devam ediyoruz. Dolayısıyla bizim olan, bizi biz yapan bir yaşama biçiminin toptan bir betimini yapmaya kalkışmak, bu yazıda eleştirel bir dökümünü yaptığım kibir tavrını benimsemek olurdu.

Olsa olsa şöyle dolaylı bir yoldan yaklaşabiliriz soruna: Edebiyat-ı Cedide yazarlarında henüz ne bu kavramsallığın ne kibrin izlerini görüyoruz.[20] Onların yazın ve yaşam biçimlerinin ayrıntılı bir betimi, Fecr-i Atî'nin (ve bizlerin) onlardan hangi bakımlardan ayrıldığı hakkında kimi ipuçları sağlayabilir.

Bu ipuçlarını araştırmak ve değerlendirmek benim, ya da tercihan benden daha yetenekli bir yazarın yazacağı başka bir yazıya...

> **Özür:** Bu yazıyı mümkün kılan esin kaynaklarından biri Berna Moran'ın **Birikim**'de yayınlanmış olan ve Halit Ziya - Mehmet Rauf - Halide Edip üçlüsüyle onlardan bu yana yazmış neredeyse bütün Türk romancılarını kavramsallık boyutu üzerinde karşılaştıran bir yazısıydı. Maalesef şu anda o yazıya ulaşma olanağım olmadığından doğrudan gönderme yapamıyorum. Sayın Moran'dan ve okurlardan özür dilerim.

20 Bkz. özellikle Halit Ziya ve Mehmet Rauf.

Vanity Of Intellectuals

İskender Savaşır

Summary

The object of this article is to describe the psychology of Westernized Turkish intellectual. In this context the 'West' describes the societies of the U.S.A. and Western Europe since the Enlightenment. It refers to that aspect of Western thought that derives from the belief that reality can be reduced to knowledge and through knowledge it can be transformed and dominated. This positivist worldview stores great faith in technology in achieving the utopia in which man has control over the world he lives in and therefore over his own destiny. It is in this 'rational' mental climate that the Western intellectual lives and is formed. The Westernised intellectual has also internalised this 'scientific' worldview; he also has faith in the transformability of the world through knowledge. But unlike the Western intellectual, he does not live in an environment that has begun to be transformed through knowledge. Instead he experiences a contradiction between the reality he participates in and the 'ideal' of a 'rational' society. As a result, his attitude is one looking down on his own society, scorning it. Yet the Westernised intellectual is not a mere spectator, he is also a participant in his society; not only he himself has helped in the making of that world but he also is shaped by that very tradition he finds 'irrational'. This gap between his mental constructs and his own reality is then translated into a self - hatred, self - degradation that define the tormented psyche of the Westernised intellectual. Finally, consumed with hatred of the self and / or his world, the Westernised intellectual turns to the state or the bureaucracy for the realisation of the 'ideal' society.

The article then proceeds to show how the figure of 'Westernised intellectual' and his distaste for his society manifests itself in the works of the prominent Turkish intellectuals of the 1930s. Among those who are discussed are Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Ahmed Haşim, Halit Ziya Uşaklıgil. In discussing these authors what is stressed is the distance between them and the reality they described. Their relation to that reality was one of passing judgement over it, without knowing or seeing it. Abdülhak Şinasi, Mehmet Akif, Yahya Kemal, however, stand outside this discourse; they were able to describe the reality they experienced without scorning it. Finally, the article focuses on the East - West *problematique* and points to a clash between the Western ideals and the indigenous tradition. The tradition, it is argued, continues as a way of life but it has ceased to have a 'language' with which it could communicate. On the other hand, the dominant mode of expression is one that aspires to emulate Western forms and ways of life. Hence, in the Turkish intellectual of the 1930s one does not see a synthesis of East and West but one encounters a tormented personality who has disowned his own history and has ended up hating himself.

Toplum ve Bilim 24 Kış 1984, 35-67

Türkiye'de Bir Aydın Hareketi: Kadro

*İlhan Tekeli - Selim İlkin**

I. GİRİŞ

Kadro hereketi 1930'lar Türkiyesinde aydınlar arasındaki bir grubun siyasal elit haline gelme arayışıdır. Bu yazıda Kadro hareketinin öyküsünün anlatılmasından çok, niteliği sergilenmeye çalışılacaktır. Bunun için önce, Kadro'cuların böyle bir istemi nasıl temellendirdikleri araştırılacaktır. Aydınlar kesiminden gelen küçük bir grubun, böyle bir istemde bulunmakta kendilerini haklı görebilmeleri için, aydınların diğer kesimini yadsıyabilecek gerekçelere sahip olması gerekir. Bu ise, ister açık ister üstü kapalı olarak belirtilmiş bir aydın yaklaşımının ortaya konulması demektir. **İlk** olarak bu yaklaşım incelenecektir. **İkinci** olarak Kadro akımının toplumsal olaylara ne tür dünya görüşü ya da bilim anlayışıyla yaklaştığı araştırılacaktır. Yazının **üçüncü** bölümünde ise Kadro ideolojisinin içeriği üzerinde durulacaktır. Ulusal bağımsızlığını yeni kazanmış ülke aydınlarının oluşturmaya çalıştıkları fikir hareketleri ya da ideolojiler genellikle iki soruya yanıt getirmeye çalışmaktadırlar. Bu sorulardan **birincisi** ekonomik ve toplumsal gelişmenin nasıl sağlanacağı, **ikincisi** ise toplumsal gelişmenin özgünlüğünün nasıl başarılacağıdır. Kadro'cuların

* İlhan Tekeli, O.D.T.Ü. Mimarlık Fakültesi öğretim üyesi; Selim İlkin, O.D.T.Ü. Ekonomi Bölümü eski öğretim üyesi. Her iki yazarın başlıca yapıtları arasında, birlikte kaleme aldıkları, **1947 Türkiye İktisadi Kalkınma Planı** (Ankara, 1981), **1929'da Türkiye'nin İktisadi Politika Arayışları** (Ankara, 1983) ve **Uygulamaya Geçerken Türkiye'de Devletçiliğin Oluşumu** (Ankara, 1982) sayılabilir.

da bu iki temel boyuttaki önerileri tanıtılmaya çalışılacaktır. Bu tanıtım sırasında yer yer Kadro hareketi içinde yer alan kişiler arasında, getirilen öneriler bakımından, görüş ayrılıklarının bulunup bulunmadığı da verilmeye çalışılacaktır.

II. AYDIN KATEGORİSİ İÇİNDE KADRO'NUN YERİ

Kadro'culuğun, belli bir dönemde belli bir içeriğe sahip bir ideoloji olmasının ötesine geçen daha genel bir özelliğine dikkati çekmekte yarar var. Gerikalmış ülkelerde iktidar olabilmenin pahasını ödemeden, iktidarda bulunanlara yol göstererek siyasal elit haline gelmek, aydınların kolayca etkisinde kaldığı bir özlem olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında 1930'lar Türkiyesinde soldan gelen kadrocular[1] olduğu gibi sağdan gelen kadrocuların da bulunduğu söylenebilir. Hangi ideolojik içeriğe sahip olurlarsa olsunlar, bu genel anlamdaki kadrocular, kendilerinin siyasal elit olma istemlerini temellendirmek için, aydın kesim içinde kendi konumlarını farklılaştırmak, içinden geldikleri bu toplumsal kesimi belli ölçülerde yadsımak durumundadırlar.

Bu yadsımanın Kadro örneğinde nasıl yapıldığını saptamak için, **Kadro** dergisindeki yazılara uygulanan bir içerik[2] analizinin[3] bulgularından yararlanılarak Tablo (1) hazırlanmıştır. Bu tabloda hangi aydın kategorilerinin olumlu değerlerle yüklü, hangi aydın kategorilerinin ise olumsuz değerlerle yüklü olarak kullanıldığı görülmektedir. Tabloda aydınlar kesi-

1 **Kadro** dergisinin kurucularından Şevket Süreyya, Burhan Asaf, Vedat Nedim, İsmail Hüsrev 1920'li yılların ilk yarısında sol siyasal hareketin ön saflarında yer aldığından, **Kadro** dergisi etrafında toplanan bu grup, soldan gelen kadrocular olarak nitelenmiştir. Kendilerine Kadro diye ad takmamış olsalar da **Dönem** dergisi etrafında toplanan grup sağ kadrocular diye adlandırılabilir.

2 Şerif Mardin, **Siyasi Fikir Tarihi Çalışmalarında Muhteva Analizi** (Ankara: A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1969).

3 Yapılan içerik analizinde oldukça esnek bir yöntem izlenmiştir. Cümleler bağlam birimi olarak alınmıştır. Her cümlede ideolojik olarak anlamlı bulunan kavramların olumlu ya da olumsuz değer yüklü olarak kullanıldığı saptanmıştır. Her kavramın olumlu ya da olumsuz değerle yüklü olarak kaç kere kullanıldığı sayılmıştır. Yazıda kavramların sıklıklarına dayanan yorumlarda çok dikkatli olunacağından, hazırlanan tablolarda her kavramın kaç kez kullanıldığı gösterilmekle beraber, bunların yüzdesinin alınmasına gidilmemiştir. Ama böyle yüzdeleri almak isteyenlerin bu işlemi yapabilmeleri için her yazarın kullandığı kavramların sıklıklarının toplamını burada vermekte yarar vardır. Bu sayılar Şevket Süreyya'da 4884, Yakup Kadri'de 542, Burhan Asaf'ta 1818, Vedat Nedim'de 1626, İsmail Hüsrev'de 1999'dur. Bu sayılar Kadro'cu ideolojinin oluşmasında her yazarın göreli katkısının ne olduğunu kabaca gösteren bir gösterge olarak alınabilir.

TABLO: (1): KADRO'CULARIN DEĞİŞİK AYDIN KATEGORİLERİNE YÖNELİMİ

	Ş.S.	Y.K.	B.A.	V.N.	İ.H.[4]
Olumlu Bağlamda Kullanılan Kategoriler					
Şef, Milli Şef, İnkılâp şefleri	34[5]	—	9	9	—
Milli rehberlik, rehber kadro, inkılâpçı kadro rehber, ileri kadro	24	—	4	—	1
Türk münevveri, İnkılâpçı münevver, Türk inkılâpçısı, münevver, inkılâpçı, İnkılâp hukukçusu	118	50	9	6	5
İnkılâp nesli, Türk münevverleri nesil	34	2	2	2	—
Olumsuz Bağlamda Kullanılan Kategoriler					
Entellektüeller, Türk entellektüelleri	—	12	—	—	—
Yarı münevverler, Yarı münevverler klübü	28	—	—	—	—
Meşrutiyet münevverliği, İnkılâp öncesi münevverlik	5	—	—	1	—
Küçük burjuva (zihniyeti)	3	1	1	—	—
Darülfünun, Darülfünun müderrisi, Kürsü alimleri, kürsü iktisatçılığı, Kürsü politikacılığı	17	—	7	5	3

minden üç alt kategorinin yadsındığı anlaşılmaktadır. Bunlardan **birincisi,** yarı münevverlerdir. Kadro'cularda yarı münevver, eğitim düzeyine göre tanımlanmış bir kavram değildir. Şevket Süreyya'ya göre:

> *Yarı münevver, ya şahsi veya zümrevi fakat muayyen bir cihanı telâkki tarzından mahrum olan adamdır. Hadiselerin tenevvüü karşısında şuurun şaşalayışı ve bunları izah ölçülerin-*

4 Bu satırdaki kısaltmalar sırasıyla **Kadro**'nun kurucuları Şevket Süreyya (Aydemir), Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), Burhan Asaf (Belge), Vedat Nedim (Tör) ve İsmail Hüsrev'i (Tökin) göstermektedir.

5 Tablolarda yer alan sayılar her kavramın geçiş sıklığını vermektedir.

den mahrum oluşu, yarı münevverde derhal, bütün hadiselere karşı bir 'laübalilik ve hafifmeşreplik' halini alır.[6]

Kadro'cularda «yarı münevverin» yadsınmasıyla yapılan aydın kategorisinin kapsamını, aydını tam olarak yadsımadan daraltmak olmaktadır.

Kadro'cuların aydın kesim içinden yadsıdığı **ikinci** alt küme, 'inkılâp öncesi münevverlik' ve 'Meşrutiyet münevverliği'dir. Şevket Süreyya zaman zaman olumsuz değer yüklü olarak kullandığı «Cavit Bey İktisatçılığı» vb. sözcüklerle bu kategorideki aydınları isimlendirmiştir. Bu kategori, aydınlar arasında zaman boyutuna göre bir ayırım getiriyor gibi görünmekteyse de, gerçekte inkılâba inanç bakımından bir ayrım getirmektedir. Cumhuriyetin siyasal elitleri, Meşrutiyet döneminin aydınları arasından çıkmıştır, uygulamalarda büyük ölçüde de o zaman gelişmiş fikir akımlarından etkilenmiştir. Bu nedenle zamana dayanan bir yadsıma büyük ölçüde Cumhuriyet yöneticilerini de içerecektir. Öyle ise bu yadsıma gerçekte inkılâba bağlılık açısından bir yadsımadır.

Üçüncü yadsınan grup, Darülfünun'dur. Kürsü alimleri, Kürsü iktisatçıları, hep yadsınmaktadır. Bu yadsıma üç farklı nedenden doğmaktadır. **Birincisi** Kadro'nun kendisinin üniversite dışında gelişen bir aydın hareketi olmasıdır. **İkincisi Kadro'nun** yayınlandığı yılların üniversitede reform yapıldığı yıllar olmasıdır. Cumhuriyet yöneticileri de üniversiteyi yadsımıştır. **Üçüncüsü Kadro'nun** aydın kategorisini inkılâba inançla temellendirmesidir. Cumhuriyet yöneticileri de Darülfünunu inkılâba inançsızlıkla suçlamışlardır. O halde Darülfünun, Kadro'culara göre aydın olmanın esas boyutu ile ters düştüğünden, yadsınanlar arasında yer alacaktır.

Kadro'cular için en sorunlu kavramın genel anlamdaki «aydın» kategorisi olduğu görülmektedir. Kadro'cuların «aydın»ı alt kategorilere ayırarak, hem yadsıma hem de ön plana geçirme sorunuyla karşı karşıya olduklarından genel anlamdaki «aydın», onların sözcükleriyle «münevver» ve «entellektüel», hem olumlu hem de olumsuz bağlamda kullanılmaktadır. **Yaban**[7] yazarı Yakup Kadri için Türk entellektüeli ve entellektüel olumsuz değer yüklü olan kategorilerdir.

Kadro'cular «aydın»lar içinde benimsedikleri alt kümeleri Cumhuriyetçi, inkılâpçı, Türk inkılâpçısı ve benzeri nitelemelerle ortaya koymaktadırlar. Tablo (1)'de Kadro'cular, aydınlar içinde yadsıyacakları kümeleri

6 Şevket Süreyya (Aydemir); **«Yarı Münevverler Klubü»**, **Kadro**, No. 8 (Ağustos 1932), s. 41.

7 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, **Yaban** (İstanbul: Birikim Yayınları, 1977).

belirlemekte kullandıkları «nesil» boyutunu simetrik bir biçimde «İnkılâp Nesli», «Türk Münevverleri Nesli» kavramlarıyla benimseyecekleri kümeleri de tanımlamakta kullanmaktadırlar.

Kadro'cuların aydın kesim içinde yaptıkları bu daraltma, en olumlu değer yargılarıyla yüklü bir alt küme olan, Kadro'nun tanımlanmasında araçsal niteliğe sahiptir. Bu daraltılmış küme içinde daha da dar bir küme olan «inkılâpçı kadro» «rehber kadro» vb. kavramlarla nitelenen bir başka grup vardır. İdeolojinin yöneldiği esas grup da budur.

Şevket Süreyya **İnkılâp ve Kadro**[8] adlı kitabında Kadro'yu tarihsel olarak temellendirmeğe çalışmaktadır. Toplumların gelişim süreci içinde «sevk ve idare» işlevlerinin nasıl farklılaştığını, sanayi ülkelerinde bu süreç içinde «sevk ve idare» işlevini görmek üzere gelişen sınıf çıkarları yönelimli partilerin, yarı sömürgelikten yeni kurtulan ve sınıfsal farklılaşmanın gelişmemiş olduğu ülkelerde anlamlı olmayacağını belirttikten sonra, bunun yerine Kadro'yu önermektedir.[9]

Şevket Süreyya'ya göre:

> *Milli Kurtuluş Hareketi içinde yaşıyan bir memlekette inkılâbın siyasi otoritesi prensiplerini inkılâbın mahiyet ve inkişaf istikametlerinden alan ve bu prensipleri kendine ahlak edinmiş ileri unsurları çerçevesi içinde toplayan tek bir kadroda temsil olunur.*[10]
>
> *Kadro bir cemmigafir değildir. Burada lâalettayin her vatandaşın yeri yoktur. Kadro, inkılâp içinde en ileri unsurların en ileri fikirler etrafında teşkilatlanmasıdır. Onun kuvveti, evvelâ temsil ve müdafaa ettiği fikirlerin isabetinde, saniyen saflarına aldığı ileri ve feragatli unsurların kuvvet ve keyfiyetindedir. Kadro milletin bütün kalabalıklarını kendi teşkilat çerçevesi içinde toplamayabilir. Fakat fikirlerinin isabeti ve yetiştirdiği inkılâp neslinin liyakat ve heyecanı ile o bu kalabalıkları her zaman sevk ve idare edebilir.*[11]

Kadro'cular bu kadro tanımıyla tek parti yönetimi için bir düşünsel temel oluşturmaya çalışmaktadırlar. Ama önemli pratik bir sorunla da karşı karşıya bulunmaktadırlar. İktidarı denetliyen CHP ve bunun da bir siyasal

8 Şevket Süreyya (Aydemir), **İnkılâp ve Kadro** (Ankara: Muallim Ahmet Hallt Kltaphanesl, 1932).
9 **A.g.e., s. 139-150.**
10 **A.g.e., s. 143**
11 **A.g.e., s. 150.**

eliti vardır.[12] 1932 yılında **Kadro** dergisi yayınlanmaya başladığında, yeni bir kadrodan söz etmekle gerçekte varolan siyasal eliti bir ölçüde yadsımakta ve onun yerini almaya adaylığını koymuş olmaktadır. Ama Tablo (1)'deki kategorilerde, böyle bir yadsıma görülmemektedir. Bu dolaylı bir biçimde, varolan siyasal elit içinden «Şef», «Millî Şef», «İnkılâp Şefleri» gibi sınırlı sayıdaki kişiyi belirten kategorilerin olumlu bağlamda kullanılmasıyla yapılmaktadır. Cumhuriyetin siyasal elitinin **Kadro** dergisinde doğrudan bir eleştirisini beklemek, tek parti yönetiminin hüküm sürdüğü bir ortamda, kuşkusuz gerçekçi olmaz. Bu eleştiriyi Yakup Kadri, **Kadro** dergisinin yayınlandığı yıllarda yazdığı Kadro'cu çizgideki **Ankara** romanında[13] yapacaktır.

Toplumda böyle seçkin bir işlev görmesi öngörülen Kadro'nun, sahip olması gereken nitelikler neler olacaktır? Bu soruyu yanıtlamak için Tablo (2) hazırlanmıştır. Bu tabloda, **Kadro** dergilerindeki yazılarda, bir içerik analizi yapılarak, kişilere ilişkin, olumlu ve olumsuz nitelemelerin neler olduğu ve hangi sıklıkta kullanıldıkları gösterilmiştir. Bu nitelikler dört grupta toplanmıştır. Her gruptaki nitelik, hem olumlu hem olumsuz bağlamda kullanılan kavramlar yardımıyla açıklanmaya çalışılmıştır.

Kadro'cu aydının **birinci** boyuttaki niteliği, toplumun çıkarlarını, kişinin çıkarlarının önüne koyması olmaktadır. Toplumun çıkarını ön planda tutmada iki farklı niteleme önem kazanmaktadır. Bunlardan birl «millet» diğeri «inkılâp»tır. Sınıf farklılaşmasının varlığını kabul etmiyen Kadro'nun ideolojik çerçevesi içinde «millet» toplumu nitelemekte yeterli olmaktadır. İnkılâp da toplumu daha ileri götürmek için yapıldığından, dolaylı olarak toplumu nitelemiş olmaktadır.

Bu birinci boyuttaki nitelik, olumsuz kategoride daha kuvvetli vurgulanmıştır. «Ferdiyetçilik», «Ferdi teşebbüs» sıkça yinelenen olumsuz niteliklerolmuştur. Bu kategoride yer alan «oportunist», «fikir anarşisti» gibi nitelemelerin daha az sıklıkta kullanılmış olmasını, bunların daha az yadsındığı olarak değerlendirmemek gerekir. Bu kategoriler, hemen hemen her ideolojik çerçevede yadsınmaktadır. Onun için üzerinde çok durulmamış olabilir. Yinelemelerin belli noktalarda toplanması, bu noktaların yaygın karşıt bakış açılarının en sert noktaları olduğunun bir kanıtı olarak görülebilir.

Kadro'cu aydının niteliklerinin **ikinci** boyutu, inkılâp heyecanı ile dolu olarak eylem içinde olmasıdır. Bunun karşıtı olarak «pessimizm» ve «pasiflik» ön plana çıkmaktadır. «Pasif»liğin, «Aksiyon»un karşıtı olarak kullanıldığı açıktır. «Pessimizm» ise inkılâbın karşıtı değildir. Ama inkılâp

12 Partinin siyasal elitl ise aynı yıllarda **Ülkü** dergisini çıkararak C. H. Partisinin ideolojik çizgisini savunmuşlardır.

13 Yakub Kadri (Karaosmanoğlu), **Ankara** (İlk baskı).

TABLO (2) : KADRO'NUN KİŞİLERE İLİŞKİN DEĞER YARGILARI

	Ş.S.	Y.K.	B.A.	V.N.	İ.H.
BİRİNCİ GRUP KARŞITLIKLAR					
Olumlu Bağlamda Kullanılan Kategoriler					
● Cemiyetçilik	1	1	1	—	—
● Milli şuur, Milli irade, Milli gurur, Milli heyecan, Milli bütünlük	35	12	3	4	17
● Kollektif vicdan, Kollektif çalışma, İçtimai idrak, Mefkurecilik	29	3	—	—	—
● İnkılâp menfaati, İdeolojisi, İnkılâp cephesi disiplini	7	31	4	—	—
● Milletin ileri menfaatleri, Millet refahı, Milli dava	26	—	4	22	20
Olumsuz Bağlamda Kullanılan Kategoriler					
● Ferdiyetçilik, Ferdi selamet, Ferdi teşebbüs, Hususi menfaat, Endivi-dualizm, Şahsi hürriyet	33	7	14	65	52
● Oportunist	6	—	4	1	—
● Fikir anarşisti, Nihilist, Demagog	5	2	—	—	—
İKINCİ GRUP KARŞITLIKLAR					
Olumlu Bağlamda Kullanılan Kategoriler					
● Aksiyon adamı, Yaratıcılık, Yapıcılık, Şuurlu müdahale, İrade	7	—	8	9	3
● İnkılâp heyecanı, İnkılâpçı, İhtilalci	27	—	4	8	3

Tablo (2) devam

	Ş.S.	Y.K.	B.A.	V.N.	İ.H.
Olumsuz Bağlamda Kullanılan Kategoriler					
● Pessimizm	48	—	—	—	—
● Pasif ruh esareti, İdealist sulhçular, Pasif ütopist insaniyetçilik, Konservatör, Liberal hümanizm	25	3	—	—	—
ÜÇÜNCÜ GRUP KARŞITLIKLAR					
Olumlu Bağlamda Kullanılan Kategoriler					
● İleri bilgi seviyesi, İleri teknik, Medeniyet, Kültür	70	34	15	7	6
● Metod ve teknik, Sistemlilik, Sistemleştirmek	4	1	2	1	4
● Teşkilâtçı, Teşkilâtlı, Teşkilâtlanma	1	—	1	24	6
● Rasyonalite, Rantabilite, Rasyonalizasyon, Rasyonel teknik	20	—	9	39	27
Olumsuz Bağlamda Kullanılan Kategoriler					
● İskolastizm, Şarklılık	7	—	—	1	—
● Eklektisizm, Spekülasyon	8	—	1	2	5
● Metodsuzluk, Sistemsizlik	—	—	—	—	3
DÖRDÜNCÜ GRUP KARŞITLIKLAR					
Olumlu Bağlamda Kullanılan Kategoriler					
● Otorite, Siyasi otorite Devlet otoritesi, Otoriter rehber	6	—	11	1	8
● İş disiplini, İnkılâp disiplini	6	—	—	5	—
Olumsuz Bağlamda Kullanılan Kategoriler					
● Diktatör, Askeri disiplin, Formalist, Solidarist	5	6	—	—	—

heyecanının oluşmasını engelleyen bir ruh halidir. Bu nedenle karşıt bir konumda bulunmaktadır.

Kadro'cu aydına yüklenen niteliklerin **üçüncü** boyutu, ileri bilgi, teknik ve kültüre dayanan etkinliktir. Bu boyutta yer alan nitelemelerin, genellikle olumlu bağlamda kullanıldıkları görülmektedir. İleri teknik ve bilgi düzeyi, metod ve sistemlilik, örgütlenme, rasyonellik bu boyut içinde yer alan alt kategorilerdir.

Kadro'cu aydından beklenen niteliklerin **dördüncü** boyutu ise, iş disiplini ve inkılâp disiplinine sahip olması ve otoriteyi benimsemesidir. Tablo (2)'de bu boyut içinde olumsuz bağlamda kullanılan kategoriler gerçekte bu kavramların nasıl anlaşılması gerektiğine açıklık getirici yöndedir. Kadro'cular için disiplini belirleyen unsur işin ve inkılâbın içeriğidir. Bu içerikleri boşaltılmış, 'salt disiplin için disiplin', olumsuz bir kategori olmaktadır. Bu nedenle Kadro'cular, askerî disiplini olumsuz bağlamda kullanmaktadırlar. Eğer özetlemek gerekirse Kadro'cu aydın, toplumun çıkarlarını ön planda tutan, inkılâp heyecanı ile eylem içinde olan, bu eylemini ileri bilgi, teknik ve kültüre sahip olarak etkin bir biçimde yürüten, iş disiplinine ve inkılâp disiplinine sahip olarak, otoriter bir yapıda topluma rehberlik yapacak kimse olmaktadır.

Nitelikleri bu şekilde özetlenen Kadro'cu aydın, değişik aydın anlayışlarına göre nerede durmaktadır? Osmanlılarda aydının gelişimi, siyasal otoriteyle ve eğitilmiş olmakla yakın ilişki içinde olmuştur.[14] Ondan siyasal otoritenin istekleriyle eğitilerek, dünyadaki gelişmeleri ülkeye getirmesi beklenmiştir. Bu nedenle eğitim boyutu hep ön plana çıkmıştır. Onun içinde «entellektüel» sözcüğü yerine aydınlanma anlayışından gelen «münevver» sözcüğü kullanılmıştır. Entellektüel sözcüğünü kullanan Yakup Kadri dışındaki Kadro'cular da, «münevver» sözcüğünü kullanmışlardır. Ama Kadro'cuların «eğitilmiş» olmayı aydın olmak için yeterli saymadıklarına daha önce değinmiştik. Kadro'culara göre eğitilmiş olmak, kişiyi ancak yarı aydın yapmaktadır. Aydın olabilmek için bunu aşıp, belli bir dünya görüşüne sahip olmak gerekmektedir. Osmanlı aydını siyasal otoritenin isteğiyle eğitilerek Batı'daki gelişmeleri ülkesine getirmek işleviyle yükümlenince, bu işlevi görmesi onu zaman zaman siyasal otoriteyle çatışmaya götürdüyse de, bu çatışma yadsımaktan çok, onunla bütünleşme için olmuştur. Böylece, Osmanlı aydını anlayışını, eğitim boyutunda aşan Kadro'cular, siyasal otoriteye yönelmede bu geleneğe paralellik göstermiştir.

14 Murat Belge, «Tarihî Gelişme Süreci İçinde Aydınlar», **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi** (İstanbul: İletişim Yayınları, 1983), s. 122-128.

Kadro'cu aydın anlayışını değerlendirirken üzerinde durulması gereken bir konu da, aydının eleştirici niteliğinin ön plana çıkarılmamasıdır. Değişik çevrelerde yapılan aydın tanımlarının[15] ortak noktalarından biri, aydının toplumdaki diğer kişilere göre duygusal bağlılıklardan daha az etkilenmesi, olayların gidişine kapılmayıp, onları dıştan gözleyerek eleştirebilmesidir. Kadro'cu aydın, eleştiren bir kişi olmaktan çok, inkılâba inanan, inkılâp heyecanını taşıyan, onu ilerletmek için sürekli eylem içinde bulunan bir kişidir. Bu Kadro'cuların «organizasyonel elit» olmasının bir sonucudur. Normal olarak siyasal elit araştırmaları; kapitalist, demokratik sistemlerdeki elitleri inceler. Bu tür çalışmalardaki elit anlayışında, rejime ilişkin varsayımlar gizil olarak bulunur. Lenszowski,[16] tek parti rejimlerinde farklı türde elit kavramları üzerinde durmanın önemine değindikten sonra, «organizasyonel elit» kavramını önermektedir. Böyle bir siyasal rejimde yeni elitlerin ortaya çıkması, yükselmesi, diğer elitlerle örgütçülük, kültür, deney, ahlâk vb. konularda yarışarak olacaktır. Bu yarışma içinde eleştirinin yeri yoktur. Kadro'cular da bu çerçeve içine kolayca oturmaktadırlar.

Kadro'cu aydın anlayışına daha da açıklık kazandırmak için, Gramsci'nin[17] «organik aydın» ve «geleneksel aydın» kategorilerine göre konumunu tartışmak yararlı olacaktır. Gramsci'ye göre, toplumda iki tür aydın vardır. Bunlardan **birincisi** «organik aydınlar», bir toplumsal sınıf ya da grup içinde yer alırlar. O grubun üyesidirler. Organik olarak bağlı bulundukları bu grubun, ideolojisini yeniden üretirler. Onların düşünmelerini, özlemlerini, örgütlenmelerini yönlendirirler. **İkinci** tür «geleneksel aydınlar» ise, sınıflar üstü bir görünüme sahiptirler, sanat, bilim ve kültürle uğraşırlar. Siyasal iktidara gelme mücadelesi veren, her sınıf ya da toplumsal grup, geleneksel aydınları «ideolojik olarak» kendine dönüştürme ve kazanmaya çalışır. Siyasal iktidarın hegemonik denetimi, bunlar aracılığıyla kurulur.

Bu iki kategori açısından bakıldığında, Kadro'cu aydın kategorisinin, «organik aydın»lar dışında olduğu açıktır. Ama Kadro'cu aydını geleneksel aydın kategorisi içine sokmak da, kolay değildir. Kadro'cu aydın da sınıflar üstü bir konumdadır, ama bu sonuç sınıfların varolduğu bir toplumda sınıflar üstü görüntüyü korumayla değil, sınıfların varlığının yadsınmasıyla sağlanmaktadır. Geleneksel aydın kategorisinin kendisinden

15 Bu tanımlamalar için bkz. Toker Dereli, **Aydınlar, Sendika Hareketi ve Endüstriyel İlişkiler Sistemi** (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, İktisat Fak., 1974).

16 George Lenczowski, **Political Elites in the Middle East** (Washington DC: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1978), s. 5.

17 Antonio Gramsci, **Aydınlar ve Toplum** (İstanbul: Örnek Yayınları, 1983).

beklenen işlevi yerine getirebilmesi için, iktidardaki güçlerle ilişkilerinin dolaylı yoldan kurulması gerekecektir.

Geleneksel aydın hiç olmazsa görüntüde, iktidar güçlerine göre otonomisini korumalıdır. Oysa Kadro'cu aydın, iktidar ile bütünleşme çabası içindedir. Bu nedenle Kadro'cu aydınları, Gramsci'nin her iki kategorisi içine de sokmamak daha doğru olacaktır.

Kadro'cu aydınların en iyi tanımı, «organizasyonel elit» olacaktır. «Organizasyonel elit» olmak istemişler, ama başarıya ulaşamamışlardır. Kadro'cular «organizasyonel elit» anlayışı içinde, iktidardaki elitlerle ve toplumdaki diğer elitlerle yarışa girmişlerdir. Bu yarışta Kadro'cuların kaderi, iktidardaki elitlerin yerine geçmekten çok, onlar tarafından toplumdaki diğer elitlerin elenmesinde kullanılmak olmuştur.

III. KADRO'CULARIN DÜNYA GÖRÜŞÜ VE DEĞİŞİK SİYASAL İDEOLOJİLERE YÖNELİMİ

Daha önce de üzerinde durduğumuz üzere Kadro'culara göre, bir kişinin aydın olabilmesi için ön koşul, bir «cihanı telâkki tarzı»nın bulunmasıdır. Yani her aydının, doğanın niteliği ve tarihin gidişi üzerine genel bir anlayışı bulunması gerekir. Bu anlayış aydına, karşılaştığı değişik olguları tutarlı bir biçimde yorumlamasının yolunu gösterecektir. Böyle bir yola sahip olmak kişinin yaşam karşısındaki davranışları arasında bir tutarlılık sağlayacaktır. Kadro'cuların geliştirdiği siyasal ideolojinin de bir iç tutarlılığa sahip olabilmesi için, bir dünya görüşüne dayanması gerekiyor. Bu nedenle geliştirilen ideolojinin içeriğine girmeden önce bunun dayandığı dünya görüşünün ne olduğuna açıklık kazandırmakta yarar vardır.

Kadro'cuların dünya görüşünü saptamak için yapılan içerik analizinin bulgularından yararlanılarak, Tablo (3) hazırlanmıştır. Tablo (3)'te, Kadro'cuların dünya görüşünün «diyalektik materyalist» ve «tarihi materyalist» olduğu açıkça görülmektedir. Yani Kadro'cular, evrenin en genel yasasının «diyalektik» olduğunu benimsemektedirler. Materyalist olduklarından, evrenin maddi bir gerçek olduğunu, bu gerçeği insanın bilebileceğini ve bu bilişten yararlanarak gerçeği değiştirebileceğini kabul etmektedirler. Diyalektik materyalist görüşü topluma uyguladıkları için de, tarihi materyalisttirler. Kadro'cuların olumsuz bağlamda kullandıkları ve temelde karşıt oldukları dünya görüşü ise «idealizm»dir. Yani, maddenin, dış dünyanın varlığını kabul etmeyen, sadece bilinç içeriklerinin varlığını kabul eden dünya görüşünü yadsımaktadırlar. Tablo (3)'te yer alan olumlu ve olumsuz bağlamda kullanılan diğer kategoriler, bu temel seçmenin

sonucunda kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Tarihsel materyalist görüş benimsendiğinde, determinizm, tarihi zaruretçilikle realizm olumlu bağlamda, fetişizm, Bergsonizm olumsuz bağlamda kullanılmak durumundadır.

TABLO (3): KADRO'CULARIN DÜNYA GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE YÖNELİMLERİ

	Ş.S.	Y.K.	B.A.	V.N.	İ.H.
Olumlu Bağlamda Kullanılanlar					
Tarihi materyalizm, Diyalektik tarihi maddecilik, İnkılâpçı cemiyetçi maddeci dinamik felsefe, İnkişaf diyalektiği vb.	54	3	1	—	4
Determinizm, Tarihi zaruretçilik	7	—	1	—	—
Realite, Realizm, Realist	11	—	—	—	—
Üniversalist	—	—	—	—	3
Olumsuz Bağlamda Kullanılanlar					
Metafizik, Metafizikçi, İdealizm	6	2	—	—	1
Fetişizm, Fetişleştirilmiş kategoriler	—	2	3	—	—
Bergsonizm	4	—	—	—	—
Üniversalizm	—	—	—	—	16

Ana çizgisi bu olan dünya görüşü gerçekte Marksist dünya görüşüdür. Kadro'cuları araştırırken bu saptamayı yapmak özellikle önem kazanmaktadır. Beş kurucudan dördü, Kadro'cu olmadan önce, TKP içinde yer almıştır. Bu hareketten ayrılarak Kemalizmle birleşmek, onun oluşmasına yardımcı olmak için Kadro hareketini başlatmışlardır. TKP'den ayrıldıktan sonra, Kadro'cular dünya görüşlerini değiştirmediklerine göre, değişen nedir? Bu dünya görüşüyle Kemalizmi nasıl bağdaştıracaklardır? Kadro'cular dünya görüşlerini değiştirmediklerine göre, toplumsal olayları tarihi materyalist bir anlayışla yorumlayacaklardır. Gerçekten de gerek **Kadro**'da yer alan yazılarda, gerek **Kadro** yayını olarak yayınladıkları kitaplarda kullanılan analiz yöntemi bu olmuştur.[18] Geçmişte içinde yer

18 İsmail Hüsrev, **Türkiye Köy İktisadiyatı** (Ankara: Kadro Mecmuası Neşriyatı, 1934).

aldıkları TKP'den ayrıldıkları noktalar, yeni çözümlemelerle ulaştıkları yeni sonuçlar olmaktadır. Yani aynı topluma, aynı yöntemle yaklaşılmasına rağmen farklı sonuçların elde edilmesi söz konusudur. Bu yadırganacak bir durum değildır, siyasal ideolojilerin kurulmasında sık sık karşılaşılan bir durumdur. Ama daha ilginç olanı; Kadro'cuların ulaştıkları bu yeni sonuçların, Kemalizmle kolayca uzlaşabileceğine inanmalarıdır. Böyle bir inanç ancak iki varsayımla temellendirilebilir. Bunlardan birincisi Kemalizmin çok pragmatik olduğunu, bu nedenle ulaşılan sonuçlar uygun olursa uzlaşmanın kolayca olabileceğini düşünmektir. Ikincisi ise Kemalizmin dünya görüşü olan ve maddeci bir niteliği olan pozitivizmin, tarihi materyalizmle bağdaşabileceğini varsaymaktır. Bu iki varsayımın da geçersiz kaldığı, 1934 yılında **Kadro** dergisinin kapatılmasıyla ortaya çıkmıştır.

Bu tartışmayı kapamadan önce, Tablo (3)'te yer alan şimdiye kadar üzerinde durulmayan «Universalizm» üzerinde durmakta yarar var. Universalizm, İsmail Hüsrev'in hem olumlu hem de olumsuz bağlamda kullanmış olduğu bir kategori. Olumlu bağlamda, Universalist politikaları, yani bütüncü iktisat politikalarını savunmak için kullanılmıştır. Doğada ve toplumda hiçbir olgunun, kendisini çevreleyen olguların dışında tek başına ele alındığında anlaşılamıyacağını öngören diyalektiği benimseyen, olayları birbirinden kopuk olarak ele aldığı için metafiziği yadsıyan bir dünya görüşüne sahip olan Kadro'cuların bu anlamdaki bir Üniversalizmi olumlu bağlamda kullanması beklenen bir durumdur. Beklenmeyen durum, Üniversalizmin, olumsuz bağlamda kullanılmasıdır. Üniversalizm, faşizmin temellendirilmesinde kullanılması halinde Kadro'cularca yadsınmaktadır. Üniversalizm, bireyi geri plana iterek toplumun bütünlüğünü ön plana çıkarıyordu. Toplum bireylerin mekaniksel bir toplamı değildir, onu aşan bir bütündür, bireylerin varlığı da bu bütünün varlığına bağlıdır. Bu nedenle esas olan bütündür. Öyle ise toplumlarda da en yüce değer, ulusal bütünlük olacaktır. Daha önceki bölümde gördüğümüz üzere Kadro'cu aydından beklenen de bireyci değerleri yadsımak, topluma ilişkin değerlere önem vermektir. Bu yönden de Kadro'culara Üniversalizmin olumsuz görünmemesi gerekir. Oysa, bu tür Üniversalizmi İsmail Hüsrev, olumsuz bağlamda kullanmaktadır.[19] Bunun nedeni de Üniversalizmin, faşizmin dayanağı olarak kullanılmasıdır. Kadro'cular ise faşizmi, rejimin içteki niteliklerinden çok emperyalist olduğu için yadsımaktadırlar.

Böylece Kadro'cuların dünya görüşleri hakkındaki tartışma, bizi onların ekonomik sistemler ve siyasal ideolojilere karşı yönelimlerini ele alma noktasına getirmiş oluyor. Bunun için içerik analizinin sonuçlarından yararlanılarak, Tablo (4) hazırlanmıştır. Daha önce Kadro'cu aydının niteliklerini incelerken inkılâp heyecanı duyması gerektiğini görmüştük. Kadro'cular için «inkılâpçılık», en olumlu değerdir. Bu nedenle Tablo

19 İsmail Hüsrev, «Milli Kurtuluş Devletçiliği», **Kadro,** No. 19. (Temmuz 1933), s. 26-28.

(4)'te önce Kadro'cuların değişik siyasal devrimleri nasıl değerlendirdiğine ilişkin saptamalara gidilmiştir. Tabloda da görüldüğü gibi, hiçbir özel devrim belirtilmeden kullanıldığında, «inkılâp ve ihtilâl» Kadro'cular için olumlu kategoriler olmaktadır. Ama belirli bir devrimden söz edildiğinde, Kadro'cuların tutumu farklılaşmaktadır. Fransız devrimi sürekli olarak olumsuz bir bağlamda kullanılırken, Rusya'daki devrim hem olumlu hem de olumsuz bağlamda kullanılmıştır. Türk devrimi de, sürekli olarak olumlu bir bağlam içinde kullanılmıştır. Gerçekte Kadro'cuların Fransız inkılâbını olumsuz olarak görmelerinin nedeni, bir burjuva devrimi olması ve bir sınıfın egemenliğini kurmasıdır.[20] Aynı genelleme içinde olaya bakan Kadro'cular, proletarya sınıfının hâkimiyetini kurduğundan Rus devrimine karşı olmaktadırlar.[21] Kadro'cularda Türk devriminin en olumlu kategori olarak sunuluşu da, bu noktaya dayandırılmaktadır. Türk toplumunda sınıfsal farklılaşma henüz belirgin değildir, bu nedenle Türk devriminin sınıfsız ve tezadsız bir toplumu amaçlaması hem doğrudur, hem de gerçekleştirilebilir bir hedeftir. Bu nedenle bir sınıfın egemenliğinin kurulmasını amaçlamayan Türk devrimi, Kadro'cular için tek olumlu devrim türüdür. Böyle bir temellendirme arayışı daha sonraki bölümlerde üzerinde duracağımız Kadro'cu ideolojinin «özgünlük» sorununa yaklaşımıyla tam bir koşutluk içindedir.

TABLO (4): KADRO'NUN EKONOMİK SİSTEMLERE VE SİYASAL İDEOLOJİLERE YÖNELİMİ

	Ş.S.	Y.K.	B.A.	V.N.	İ.H.
DEVRİMLER KARŞISINDAKİ TUTUMU					
Olumlu Bağlamda Kullanılanlar					
● İnkılâp, İhtilal, İnkılâpçı, İhtilalcl	303	—	50	37	39
● Türk İnkılâbı, Kemalizm, Mustafa Kemal Inkılâbı, Türk Cumhuriyetçisi, Milli İnkılâp	26	16	92	36	8
● Rus İnkılâbı, Proletarya zaferi, İhtilalci proletarya	—	29	—	4	7

20 Vedat Nedim, «Sınıflaşmamak ve İktisat Siyaseti», **Kadro**, No. 11 (İkinci Teşrin 1932), s. 17-21.

21 Kadro'cuların Fransız devrimini olumsuz bağlamda ele almaları, onları Cumhuriyetin yönetici elitinden ayıran en önemli noktalardan biridir. Bilindiği gibi Cumhuriyet önderleri için Fransız devrimi etkilendikleri en önemli örnek olmuştur.

Tablo (4) devam

	Ş.S.	Y.K.	B.A.	V.N.	İ.H.
Olumsuz Bağlamda Kullanılanlar					
● Fransız İnkılâbı, Burjuva hakimiyeti, Burjuva inkılâbı	69	16	11	17	—
● Proletarya ihtilali, Proletarya diktatörlüğü	26	4	8	—	16
ÇAĞDAŞI OLMAYAN EKONOMİK SİSTEM VE SİYASAL DÜZENLER KARŞISINDAKİ TUTUM					
Olumsuz Bağlamda Kullanılanlar					
● Derebeylik, Feodalizm	40	—	48	—	120
● Merkantilizm	1	—	—	—	12
● Teokrasi, Teokratik	4	—	2	—	—
ÇAĞDAŞI OLAN EKONOMİK VE SİYASAL YAKLAŞIMLAR KARŞISINDAKİ TUTUMLAR					
Olumsuz Bağlamda Kullanılanlar					
● Kapitalizm, Süper kapitalizm, Müstemlekeci kapitalizm	104	1	82	43	52
● Emperyalizm, Süper emperyalizm, Garp emperyalizmi, Avrupa'nın siyasi ve ekonomik hakimiyeti vb.	101	11	119	18	23
● Liberal sistem, Liberalizm, Liberal demokrasi	74	10	63	62	52
● Faşizm, İtalyan faşizmi, Hitlercilik, Nasyonal sosyalizm	149	13	77	3	30
● Demokrasi, Siyasi demokrasi, Konsekan demokratlığı	25	—	1	—	5
● Parlamentarizm	5	—	5	—	4
● Sosyalizm, Sosyalist telakki, İlmi sosyalizm, İhtilalci sosyalizm	83	3	17	5	17
● Marksizm, Marksist	21	12	1	1	—
● Komünizm, Komünist	19	2	3	7	1

Tablo (4) devam

	Ş.S.	Y.K.	B.A.	V.N.	İ.H.
Olumlu Bağlamda Kullanılanlar					
● Faşizm	—	14	—	—	—
● Demokrasi, Demokratik kaideler, Modern demokrasi	11	2	3	6	1
● Sosyalist cemiyet, Devletçi sosyalizm, Radikal sosyalistler, vb.	28	2	17	7	5
● Marksizm, Marksist	35	—	—	—	—
● Komünizm, Komünist	2	12	—	—	—

Böylece Türk devrimine özgün bir temellendirme yolu arayan Kadro'cuların, Rusya'daki devrimi esasta olumsuz bir bağlamda ele almak durumunda olduklarını gördükten sonra, açıklanması gereken bir konu kalıyor. Kadro'cular Rus devrimini neden olumlu bir bağlam içinde de kullanmışlardır? Kadro'cuların Rusya'daki devrimi olumlu bağlamda kullanmaları için değişik nedenleri olacaktır. Bu devrim öncelikle Kadro'cuların da karşı olduğu, kapitalizm ve emperyalizme karşı önemli bir darbe indirdiği için olumludur. Emperyalizmin simgesi olan Avrupa'yı ümitsizliğe götürmüştür. Bir geri üretim biçimini ortadan kaldırmıştır. Bunlara Türk devriminin gerçekleşmesine yardımcı olmak gibi diğer nitelikleri de eklemek gerekir.

Tablo (4)'te üzerinde durulan **ikinci** konu, Kadro'cuların çağının gerisinde kalan ekonomik ve siyasal sistemlere karşı tutumunu saptamak olmuştur. Tarihi materyalist bir dünya görüşü olduğunu saptadığımız Kadro'cuların, bu tür sistemlere olumsuz bir bağlamda yaklaşması beklenir. Nitekim Tablo (4)'te verilen bu tür kavramların hepsi, olumsuz bir bağlamda kullanılmışlardır. Türkiye örneğinde bu kategorilerin en önemlisi feodalizm olacaktır. Kadro'cuların anti-feodal tutumu, aralarında kırsal kesimin sorunlarını incelemekte uzmanlaşan İsmail Hüsrev'de özellikle ortaya çıkmaktadır.

Tablo (4)'ün üzerinde durduğu **üçüncü** konu, Kadro'cuların çağdaşı olan ekonomik ve siyasal sistem önerilerine karşı tutumunu saptamaktır. Tabloda hem olumlu hem olumsuz bağlamda kullanılan kategoriler bulunmakla beraber, temelde Kadro'cuların çağdaşı olan tüm ekonomik ve siyasal sistemlere olumsuz yaklaştıkları, onlarda bir kusur buldukları söylenebilir. Kadro'cuların kapitalizme ve sosyalizme karşı olmaları, Tablo (4)'te sıralanan diğer olumsuz kategorileri de birlikte getirmektedir. Kadro'cular kapitalizme karşı olmak için, pek çok nedene sahiptirler. Kapita-

lizm sınıfsal farklılaşmaya neden olmakta, toplum içinde çelişkiler yaratmaktadır. Ayrıca **Kadro** dergisinin yayınlandığı yıllarda, kapitalizm en derin bunalımlarından birini yaşamaktadır. Bütün bunların dışında, Kadro'cuların en çok karşı oldukları kategori olan, emperyalizmi doğurmaktadır.

Emperyalizm kategorisinin Kadro'cular için önemi, gelişen kapitalizmin uluslararası düzeydeki bir uzantısı olmasının ötesindedir. Daha sonraki bölümde göreceğimiz gibi, Kadro'culara göre Türkiye gibi kapitalizmin yeterince gelişmediği, dolayısıyla sınıfsal farklılaşmanın belirginleşmediği ülkelerde önemli olan çelişki sınıfsal değil, uluslararası çelişkidir. Ulusal Kurtuluş savaşları, bu çelişki dolayısıyla emperyalizme karşı verilmektedir. Özelde Türk devrimi, genelde Ulusal Kurtuluş Savaşı veren ülkeler için bir ideoloji oluşturmaya çalışan Kadro'cular için anti-emperyalizm temel kategori olmaktadır.

Kadro'cularca liberalizm, kapitalizmin ekonomik politikalar düzeyinde bir yansıması, demokrasi ise kendi başına varolmayan «kapitalizmin siyasi ve idari kılıfı»[22] olarak görülmektedir. Parlamentarizm ise, bu demokrasinin uygulanma yoludur. Her biri kapitalizmle ilişkili olan bu kavramların tümü de, Kadro'cular için olumsuz hale gelmektedir. Bu kavramlara, özellikle liberalizme, karşı olunmasının özel nedenleri de vardır. Liberalizm, kapatılan Serbest Fırka'nın ekonomik politikasıdır. Cumhuriyet yöneticileri halktan geniş bir ilgi gören Serbest Fırka'yı kısa bir süre önce kapatmışlardır. Bu fırkanın ideolojisine karşı, bir ideoloji geliştirmek gereksinmesini duymaktadırlar. Bu noktada Kadro'cular, kendileri için bir işlev görmektedirler. Gerçekte CHP'nin elitleriyle, Kadro'cuların bir «organizasyonel elit» olarak yarışmaları bu işlev açısındandır. Bu nedenle Kadro'da yer alan[23] tüm anti-liberalist tutumlar anti-Serbest Fırka diye çevrilerek de okunabilir.

Faşizm de Kadro'cularca yarı kapitalistleşmiş bir ülkenin kendine çizdiği gelişme yoludur.[24] Kadro'cuların faşizme karşı oluşları, faşist rejimlerin içte bir azınlık diktatoryası kurmaları, uluslararası ilişkilerinde ise emperyalist olmaları yüzündendir.[25]

Tablo (4)'te, Kadro'cuların Marksizm, sosyalizm, komünizm gibi kategorileri de olumsuz bir bağlamda kullandıkları görülmektedir. Kendilerine dünya görüşü olarak diyalektik materyalizm ve tarihi materyalizmi seçen; kapitalizmi yadsıyan bir ideolojinin bu üç kategoriyi yadsımakta bulabildiği

22 Burhan Asaf, «Rejimler Niçin Değişiyor?», **Kadro,** No. 12 (Birinci Kânun 1932), s. 27-32.
23 Şevket Süreyya, «Türk Nasyonalizmi», **Kadro,** No. 20 (Ağustos 1933), s. 9-12.
24 Burhan Asaf, «Faşizm ve Türk Milli Kurtuluş Savaşı», **Kadro,** Sayı 8 (Ağustos 1932), s. 36-40.
25 Şevket Süreyya, «Faşizm», **Kadro,** Sayı 18 (Haziran 1933), s. 5-14.

gerekçeler sınırlı kalmaktadır. Burada bulunan gerekçeler Marksist çözümlemenin dayandığı sınıf çelişkisi olgusunun, ancak sanayileşmiş ülkelerde ön planda olduğu, Türkiye gibi yarı sömürgeleşmiş ülkeler için temel çelişkinin bu ülkeler ile metropol ülkeler arasında olduğu yargısına dayandırılmaktadır. Bu tür bir yadsımanın ilginç özelliği, genel bir yadsıma olmayıp daha çok Türkiye için geçerli olacak bir yadsıma olmasıdır. Böyle bir yadsımanın mantığı içinde Marksizmin, metropol ülkeler için geçerliliğinin kabulü gizlidir. Geliştirdikleri ideolojide sınıfsal çelişkiyi yadsıyan Kadro'cular, proletaryanın egemenliğini esas alan sosyalizm ve komünizmi de yadsımış olmaktadırlar.

Temelde tüm çağdaşı ekonomik ve siyasal ideolojileri yadsıyan Kadro'cular, bu ideolojileri yer yer olumlu bir bağlam içinde kullanmaktadırlar. Bu durum Kadro'nun bir üçüncü yol arayışı olmasıyla yakından ilgilidir. 1932'ler Türkiye'sinde, savaş sonrası devrimleri anlayışı içinde, Ankara, Roma ve Moskova'yı karşılaştırarak bir yandan Türk devriminin özgünlüğünü ortaya koyarken bazı ortak noktalar bulmak eğilimi vardır. Örneğin Yakup Kadri[26] gibi Roma ve Moskova'yı ziyaret eden bir Kadro'cu yazar her iki rejimin uygulamalarında pek çok olumlu noktalar bulacaktır. Her iki ülkedeki yapıcı güç, etkinlik ve eylemci görüntü, Kadro'cular için olumlu niteliklerdir.

Demokrasiyi de kapitalizmin «siyasi ve idari kılıfı olduğu» için yadsıyan Kadro'cular, iktidarı «halk hakimiyeti» ile temellendiren Cumhuriyetçiler oldukları için, bu kavramı kimi zaman olumlu bir bağlamda kullanmak durumunda kalmaktadırlar.

IV. KADRO'NUN, DEVRİM, GELİŞME VE ÖZGÜNLÜK ÜZERİNDEKİ YAKLAŞIMI

Geri kalmış ülkelerde gelişen fikir akımları, genellikle iki soruna yanıt vermeye çalışmaktadır. Bunlar giriş kısmında da sözü edildiği gibi; gelişmenin nasıl sağlanacağı ve bu gelişmenin ulusal benlik sorunu ile nasıl bağdaştırılacağı olmuştur. Kadro'cuların geliştirdiği ideolojik çerçeve de bu iki soruna yanıt getirmeye çalışmaktadır. Yalnız Kadro'cuların bir tek-parti yönetimi içinde organizasyonel elit işlevi görmek istemeleri, geliştirdikleri ideolojinin içeriği üzerinde belli sınırlamalar getirmektedir. Geliştirilecek ideolojik çerçeve, varolan rejimin genel değer yargılarını ve o zamana kadar yaptıklarını benimsiyecektir. Bir anlamda geliştirilecek ideolojik çerçevenin, bir kesim ögeleri belirlidir. Yeni ideoloji hem bu varolan ögelere rasyonel bir çerçeve oluşturacak, hem de onu belli bir yönde aşarak geliştirmeye çalışacaktır.

26 Yakup Kadri, «Ankara Moskova Roma», **Kadro**, Sayı 6-16 (Hazıran 1932 - Nisan 1933).

Devrimci Bir Yaklaşımla Gelişmenin Sağlanması Üzerine Kadro'cuların Önerileri

Kadro'cuların kendilerine tanımladıkları işlev gereği yeniden yorumlamak ve sahip çıkmak durumunda bulundukları ilk konu «milli mücadele»dir. Bu üzerinde tartışılmaz başarıyı Kadro'cular, daha önce belirttiğimiz dünya görüşleri olan diyalektik materyalizm ya da tarihi materyalizme göre yorumlama durumundadırlar. Bu yeni yorumlama varolan siyasal elitin yapmakta olduğu yorumlamalara bir farklılık getirmelidir ki, yarışan bu yeni gruba üstünlük kazandırsın. Kadro'cuların varolan siyasal elit gibi pozitivist bir dünya görüşüne değil, tarihi materyalist bir görüşe sahip olmaları bu farklılığı getirmekte onlara yardımcı olmaktadır. Milli mücadelenin önderleri daha çok siyasal bir bağımsızlık tutkusu içindedir, bağımsızlığın ekonomik boyutu yeterince önem kazanamamıştır. Kadro'cular yorumlarında bu boyutu ön plana geçireceklerdir. Bunun için dünya ekonomisi içinde Türkiye'nin yerinin çözümlenmesi Kadro'cu ideolojide özellikle önem kazanmaktadır. Bu konudaki yorumlarını saptamak için içerik çözümlemesinin sonuçlarından yararlanılarak Tablo (5) hazırlanmıştır.

Kadro'cular için «cihan iktisadiyatı», kendi başına değer yüklü olmayan bir kategoridir; dünyada teknolojik gelişmelerin olanaklı kıldığı bir gerçektir. Dünyada her ülkenin ekonomisindeki gelişmeler ancak «cihan iktisadiyatı»yla olan bütünlüğü içinde kavranabilir. «Cihan iktisadiyatı» içinde Kadro'cular için iki olumsuz kategori en önemli şekilde yer tutmaktadır. Bunlardan **birincisi** emperyalizmdir. Tablo (5)'te görüldüğü gibi, gelişmiş ülkelerin gerikalmış ülkeleri istismar etmeleri, onları denetimleri altında tutmalarını belirtmek için kullanılmaktadır. **İkinci** olumsuz kategori ise 1930'lu yıllarda Türkiye'nin de yaşamakta olduğu ekonomik bunalımdır. Önerilen çözümler, her iki olumsuzluğu da ortadan kaldırmalıdır.

Kadro'culara göre uluslararası sömürünün kalkması için, kapitalizmin tasfiyesi tek başına yeterli değildir. Çünkü bunun başarılması için sanayici ülkeler ile, sanayisi olmayan ülkeler arasındaki bağımlılığın kalkması gerekir. Proleter devrimlerinin getirdiği düzenlerde bu sorunun çözümü yeterince araştırılmamaktadır. Proletarya, sanayileşmenin ve dolayısıyla sınıfsal çelişkinin yoğun olduğu ülkelerde iktidar olabilecektir. Bu ülkeler sanayileşmeye devam edecekler, proleter devrimini başaramayanlar da bu yönden bağımlılıklarını sürdüreceklerdir.[27] Bu çözümleme Kadro'cu ideolojinin önemli dayanaklarından biridir. Bu nedenle Kadro'cular uluslararası bağımlılık ilişkilerinde kapitalizm boyutundan çok, sanayileşmiş ülke olma boyutunu vurgulamışlardır.

27 Şevket Süreyya, **İnkılâp ve Kadro**, s. 46-53.

TABLO (5) : DÜNYA EKONOMİSİ İÇİNDE TÜRKİYE'NİN YERİ ÜZERİNE

	Ş.S.	Y.K.	B.A.	V.N.	İ.H.
Olumsuz Bağlamda Kullanılan Kategoriler					
Emperyalizm, Süper emperyalizm, Sanayi hegemonyası, İktisadi hegemonya, Müstemleke, Yarı müstemleke, Kapitülasyonlar, Esir milletler, Iktisat esareti, Yabancı kredi ve sanayi boyunduruğu, Iktisadi tâbi ülke	369	17	291	97	115
İktisat buhranları, Cihan buhranı, Buhran, Kaos	55	—	168	40	56
Olumlu Bağlamda Kullanılan Kategoriler					
Milli kurtuluş hareketi, Milli kurtuluş cidali, Milli mücadele, İstiklal harpleri, Milli istiklal	211	9	154	31	62
Anti emperyalist mücadele, İktisaden bağımsız Türkiye, Gümrük istiklali, Müstakil iktisadi ülke	45	10	53	55	8
Milli iktisat şuuru, Milli iktisat, Ulusal ekonomi, Milli pazar, Milli sanayi, Milli sermaye, Milli tasarruf hareketi	208	5	40	121	142
Otarşi	7	—	5	2	4
Bir Değer Yüklü Olmadan Kullanılan Kategori					
Cihan İktisadiyatı	5	—	5	17	3

İşte bu noktada Kadro'cuların temel çözüm önerisi kategorisi, «Milli Kurtuluş Hareketleri», ya da devrimleri ortaya çıkmaktadır. Kadro'cular ideolojilerinin merkezine bu çözümü alarak, kendi konumlarında bir ideoloji geliştirmekte karşı karşıya oldukları iki sorunu birden çözmektedirler.

Bir yandan tarihi materyalizmi bir dünya görüşü olarak benimsemelerine karşın, Marksizmi yadsımalarına olanak verecek, öte yandan bir organizasyonel elit olarak Türk devrimini, onu evrensel ve öncü kategori haline getirerek benimsemelerini sağlıyacaktır.

Kadro'culara göre tarihi materyalist dünya görüşü 19. yüzyıl Batı Avrupa toplumlarının incelenmesinde kullanıldığında, Marksist çözümlemelere ulaşmaktadır. Oysa Marksizm Türkiye gibi, sanayileşmemiş ülkelerin gerçeğini kavramakta, ona yol göstermekte yetersiz kalmaktadır. Bu ülkeler için egemen olan toplumsal çelişki sınıf çelişkisi değil, sanayileşmiş ülkeler ile sanayileşmemiş ülkeler arasındaki çelişkidir. Bu nedenle bu ülkelerde çözüm Ulusal Kurtuluş savaşlarıyla bağımsızlığın sağlanmasıdır.[28] Bu çözümler kuramsal kurgular sonucu ulaşılan çözümlerden değildir. Türk Kurtuluş Savaşıyla, bunun ilk başarılı örneği verilmiştir. Çözümlemede ulaşılan sonucun görgül bir temeli de vardır. Böylece Kaddo'cu yorumda Türk Kurtuluş Savaşına evrensel bir kategori olan Ulusal Kurtuluş Savaşlarının öncüsü olma rolü yüklenmiştir.

Türkiye'nin öncüsü olduğu Kurtuluş Savaşlarının yaygınlaşması, dünya ekonomisi içindeki iş bölümünün değişmesini getirecektir. Yaşanan cihan buhranı da, bu oluşumla yakından ilgilidir.Buhranın nedenlerini «fetişleştirmeğe, esrarengizleştirmeğe» gerek yoktur. Bilinen iktisadi buhranlar, bir üretim fazlalığının ya da pazar darlığının sonucudur. Normal olarak buhranların çözümü üretimin azalmasında ya da pazar kanallarının açılmasında görülmektedir. Başka bir deyişle niteliksel olmaktan çok, niceliksel uyumlarla buhrandan çıkılabilmektedir. Oysa yaşanmakta olan bu buhranda, yapısal değişmeler görülmeğe başlamıştır. Bugün uluslararası pazarın bütünlüğü parçalanmaktadır. «Muhtelif metropollerin yani büyük sanayi memleketlerinin birbirlerine ve müstemlekelerle yarı müstemlekelerin metropollere karşı pazar olması keyfiyeti günden güne şeklini»[29] değiştirmektedir. Ülkelerin bu iktisadi kapanışı ve dünden farklı bir iktisadi birim haline gelmesi olgusunun bilimsel adı bile şimdiden konulmuştur: OTARŞİ. Liberalizm dünyada yerini her yerde otarşiye bırakmaktadır. Ama bunun en karakteristik örneği «Milli Kurtuluş Hareketi» Türkiye'sinde oluşmaktadır. Kadro'culara göre Kurtuluş Savaşının bağımsızlık anlayışının iktisadi anlamı, otarşiden başka bir şey değildir. Ulusal Kurtuluş Hareketleri'nin tüm dünyaya yayılması sonucu «her milletin kendi sanayi ve ziraatini kendine yeter bir şekilde organize etmesi seyri bugüne kadar harici pazarlar hesabına inkişaf eden büyük sanayi memleketlerinin fonksiyonlarından mühim bir kısmını kaybetmelerini ve bu suretle de kendi bünyelerinde bittabi birtakım derin istihaleleri icap etti-

28 Şevket Süreyya, **İnkılâp ve Kadro**, s. 44-48.
29 **A.g.e.**, s. 16.

recektir.»[30] Kadro'cu çözümlemeye göre ulusal kurtuluş hareketini gerçekleştiren ülkelerin, hem de metropollerin geçirdiği bu bünye değişikliğinden sonra, dünyada sanayi ürünlerinin değişimi üzerine kurulan dış ticaret ilişkileri daha hakça olacaktır.

Böyle bir çözümleme içinde Tablo (5)'te görüldüğü gibi temel olumlu kategoriler, 'Anti-emperyalizm', 'Milli İktisat' ve 'Otarşi' olmaktadır. Otarşinin Kadro'cu çözümlemede geçici bir işlev yükümlendiğini unutmamak gerekir. Dünya iş bölümünde varolan yapı dönüşüp, sağlıklı ilişkilerin kurulmasına olanak verir hale geldikten sonra «Otarşi» olumlu bir kategori olmaktan çıkacaktır.

Kadro'cuların Türkiye'yi dünya ekonomisi içine yerleştirme biçimini gördükten sonra, ülke içindeki gelişmenin niteliği üzerindeki önerilerini görelim. Türkiye gibi Ulusal Kurtuluşunu elde ettikten sonra, sanayileşecek ve gelişmesini sağlayacak ülkelerin izleyecekleri yol, 19. yüzyıldaki örneklere uygun olmayacaktır. Kurtuluş Savaşı ülkelerinin sanayileşmesi için, üretim güçlerinin gelişmesi, büyük ölçekli, ileri teknikli üretim tesislerinin kurulması gerekmektedir. Bu ülkelerde kapitalist sınıflar gelişmemiş olduğundan, bu tesisler devletin girişimciliğiyle gerçekleştirileceğinden, toplumda sınıf çelişkisi ve çatışmaları olmayacaktır. Hem üretici güçleri hızla geliştirmek, hem de «Batı demokrasisinin zaten muzdarip olduğu birtakım çelişkileri bu toplumun yapısına» maletmemek için, «cemiyetin ileri menfaatlerini kül halinde ifade eden kurucu işletici ve bütün fazla kıymetleri (artı ürünleri) cemiyet namına benimseyici yeni tip bir iktisat devletinin bilvasıta ve planlı bir müdahalesi» zorunludur.[31]

Kadro'cuların Ulusal Kurtuluş Savaşı ülkelerindeki gelişme için önerdikleri model dört temel kategoriye oturmaktadır. Bunlar, ileri teknik, sınıfsız kaynaşmış bir millet, devletçilik ve planlamadır. Tablo (6) bu kavramların hangi sıklıkta kullanıldığı ve yazarlar arası farklılaşmasını vermektedir.

Tablo (6)'ya göre bu dört kategoriden en çok vurgulananı, devletçilik olmuştur. Tabloda Kadro'cu kategorilerin bu boyutu incelenirken, «devletçiliğin» karşıtı olarak konulan ve olumsuz bağlamda kullanılan üç kavramın yer almış olması ilginçtir. Kadro'cular devletçilik anlayışlarının yerini belirlemede, «ferdi teşebbüsü» kullanmakla yetinmemişlerdir. Kadro'cular bir yandan «devlet müdahaleciliğini», öte yandan «bürokratik hükümetçiliği» de devletçilik anlayışlarının karşısına koymuşlardır. Kadro'cuların çok yönlü işlevler yüklediği devletçilik, yirminci yüzyılın başında Adolf Vagner'in[32] fikriyatını yaptığı «devlet sosyalizminden» daha derin

30 **A.g.e.**, s. 17.
31 **A.g.e.**, s. 55.
32 İsmail Hüsrev, «Millî Kurtuluş Devletçiliği», **Kadro**, No. 19 (Temmuz 1933), s. 25.

bir anlayıştı. Almanya'da gelişen bu akım kapitalist sistemi yadsımıyor, tüm sorunların nedenini izlenen liberalist politikada görüyor, «müdahalecilikle» bu sorunların çözülebileceğine inanıyordu. Kadro'cular bu tür devletçilik anlayışını «bir içtimai sistem olmaktan ziyade bir devlet politikası» olarak görmektedir. Oysa Kadro'culara göre «hakiki devletçilik cemiyetin bünyesinde bir istihaleyi tazammum eden bir sistemin ifadesi» olmalıdır.[33] Böylece «devletçilik» bir üçüncü yol arayışı olma niteliği kazanmaktadır. Kadro'cular «devlet müdahaleciliğini» olumsuz bir bağlamda kullanarak, kendilerini «devlet sosyalizminden» ayırırken, «bürokratik hükümetçiliği» yadsıyarak da, ülkede varolan bürokratik işleyişe karşı doğmuş olan tepkilere karşı «devletçilik» anlayışını korumuşlardır.

TABLO: (6): KADRO'CU DÜŞÜNCEDE ÜLKE İÇİ GELİŞMENİN NİTELİĞİ

	Ş.S.	Y.K.	B.A.	V.N.	İ.H.
ÜRETİM GÜÇLERİNİN GELİŞMESİ BOYUTU					
Olumlu Bağlamda Kullanılan Kategoriler					
● İleri teknik, teknik terakki, teknik inkılâp, makinalaşmak, makina medeniyeti, sanayileşme, sanayileşme inkılâbı	170	2	91	71	43
● Sermaye terakümü, milli sermaye terakümü	9	—	5	20	13
Olumsuz Bağlamda Kullanılan Kategoriler					
● Geri teknik, tekniksizlik, tekniğin irrasyonel inkişafı, tekniksizleştirmek, memleketin sanayisizleşmesi	34	—	11	21	2
● Ziraatçı ve hammaddecl memleketler	1	—	—	1	5
● Sermayesizlik	1	—	—	—	1

33 İsmail Hüsrev, «Millî Kurtuluş Devletçiliği», **Kadro**, No. 18 (Haziran 1933), s. 26.

Tablo (6) devam

	Ş.S.	Y.K.	B.A.	V.N.	İ.H.
SINIFSIZ ÇATIŞMASIZ TOPLUM BOYUTU					
Olumlu Bağlamda Kullanılan Kategoriler					
● Milli bütünlük, millet birliği, sınıfsızlık, sınıfsız milliyetler, imtiyazsız sınıfsız kaynaşmış kitle mefkuresi, tezatsız reaksiyonsuz millet	34	—	1	16	23
Olumsuz Bağlamda Kullanılan Kategoriler					
● Sınıf mücadelesi, tezadı, istismarı, tahakkümü, diktatörlüğü, menfaat mücadelesi	26	—	26	43	75
ÜRETİMİN ÖRGÜTLENMESİ BOYUTU					
Olumlu Bağlamda Kullanılan Kategoriler					
● Türk devletçiliği, Milli kurtuluş devletçiliği, devletçi iktisat siyaseti, inkılâp devletçiliği, devletin umumi kuruculuğu, devletçi iktisadi kontrol	200	1	15	151	52
Olumsuz Bağlamda Kullanılan Kategoriler					
● Ferdi teşebbüs, serbest rekabet, serbest istismar, serbest sermayedarlık, sermaye esareti, monopol, karteller, tröstler, inhisarcı teşkilatlar	91	6	106	116	88
● Devlet müdahalesi, idari müdahale, devlet himayesi	24	2	—	17	13
● Bürokratik hükümetçilik	2	—	—	—	—

Tablo (6) devam

TOPLUMDA İŞ BÖLÜMÜNÜN PLANLANMASI BOYUTU					
Olumlu Bağlamda Kullanılan Kategoriler					
● Planlı iktisat, içtimai ve devletçi plan, Beş yıllık plan, planlaşmak, sanayi planı, devlet planı, planlı cemiyet, planlı inkişaf, iş ve inşa planı	146	20	8	53	92
● İşbirliği, milli işbirliği, milli iş bölümü, içtimai ve iktisadi iş bölümü, ihtisaslaşma	30	—	7	4	65
Olumsuz Bağlamda Kullanılan Kategoriler					
● Plansızlık, plansız cemiyet, iktisat anarşisi, istihsal anarşisi	35	—	16	9	10

Kadro'cularda devlet bütünü içeren bir kategoridir. Bu bütünlüğü Durkheim ya da Ziya Gökalp'te olduğu gibi toplumu organik bir bütün olarak gören «dayanışmacılık» (solidarizm) ile değil, toplumun dış ve iç çelişkilerinin yorumuna dayanarak temellendirmektedirler. Ulusal Kurtuluş Savaşının dayandığı dış çelişki, ulusal bütünlüğün kaynağıydı. Benimsenen devletçilik de, iç çelişkinin doğmasını engelleyecekti. Böylece dış çelişkinin doğurduğu bütünlük süregelecekti. Bu görüşü somut bir örnekle açıklamak isteyen İsmail Hüsrev «Milli Kurtuluş devletçiliği, şarktaki derebeyliğin tasfiyesini ve Türk köylüsünün toprağının mülkiyetine kavuşmasını, milli bütünlüğü takviye edici bir hareket telâkki eder. Binaenaleyh sınıflar arasında uzlaştırıcı değil, sınıf tezadlarını tasfiye edici bir hareketi temsil eder» demektedir.[34]

Bu noktada çözümlemenin bir diğer boyutu olan sınıf çatışması olmayan, sınıfsız toplum kategorisi ortaya çıkmaktadır. Daha önce de gördüğümüz üzere Kadro'cular hem sermayedarların, hem de proleterlerin egemenliğini getiren devrimleri yadsımışlardır. Her türlü sınıf egemenliği ve bundan kaynaklanan toplumsal çatışma, Kadro'cular için

34 İsmail Hüsrev, «Millî Kurtuluş Devletçiliği», **Kadro**, No. 19 (Temmuz 1933), s. 30.

olumsuz bir kategoridir. Ulusal Kurtuluş hareketleri sınıf düzeni ve iktidarlarının tasfiyesine yöneliktir. Böyle bir yönelim içinde milliyetçilik, halkçılık, devletçilik birbirine kolayca indirgenebilir bir nitelik kazanmaktadır.

Milli Kurtuluş devletinin iktisat politikası, ancak bir plan çerçevesi içinde gerçekleştirilebilecektir. Onun için Tablo (6)'da da görüldüğü gibi plan, çok sık kullanılan bir kategori olmuştur. Planlama, iki olumlu kategoriye sahiptir. Birincisi planlama, ikincisi toplumsal iş bölümünün düzenlenmesidir.

Kadro'cu düşüncede

> *Plan, milli iktisadiyatın kendi kendine ferdiyetçi esaslar dahilinde inkişafının zıddı bir sistemi tazammum eder. Fakat bu plan hiçbir zaman şahsi mülkiyetin tasfiyesine müteveccih sosyalist bir plan değil, sadece milli iktisadiyatın kumanda manivelâlarını (Büyük Sanayi, Bankalar, Dış ticaret ve Ulaştırma) eline alacak, milli iktisadiyatı devlet marifetiyle bina edecek bir program olacaktır.*[35]

Kadro'culardo planla ilgili ikinci olumlu kategorlnin iş bölümü olması, planı «tanzim olunmuş bir milli işbirliği»[36] olarak görmeleri yüzündendir. Bu anlayış Sombart'ın[37] plan görüşünün paralelindedir. Sombart «planlı iktisadın ilk vasfı kavrayıcılık, bütünlüktür. Yani plan iktisat hayatının bütün parçalarını kavramak, içine almak mecburiyetindedir. Planlı iktisadın ikinci vasfı vahdettir. Yanl plan bir tek merci tarafından tanzim edilmelidir. Bu da ancak milli vahdetl temsil eden «Devlet» olabilir. Onun için istikbalin planlı iktisadı, daima bir millet iktisadı ve millet iktisadı da daima bir planlı iktisat olma zaruretindedir» demektedir. Ama Kadro'culara göre bu bütünlüğün kurulması için, tüm faaliyetlerin plan kapsamı içine alınması gerekmez. Ekonominin manivelalarını elde tutmak yeterli olacaktır.

> *Milli iktisat sistemi içinde tanziminden, bir faide memul olmayan küçük sanayiin, perakende zirai teşebbüslerin, dağınık esnafın ve el sanayicisinin, hatta mevcudiyeti milli iktisadiyatın gidişiyle taarruz etmeyen, diğer daha geniş ticaret ve sanayi teşebbüslerinin milli iktisat planı içine alınmasını manasız bulur.*[38]

Kadro'cuların planlama alanını ekonominin belirli kesimlerine yöneltmesi, planlama faaliyetlerinde verimlilik sağlamak gibi teknik bir gerek-

35 İsmail Hüsrev, «Milll Kurtuluş Devletçiliği», **Kadro,** sayı 19 (Temmuz 1933), s. 30-31.
36 Şevket Süreyya, «Plan Mefhumu Hakkında», **Kadro,** Sayı 5 (Mayıs 1932), s. 8.
37 Vedat Nedim, «Kadroyu Teyid Eden Bir Eser **Die Zukunft Des Kapitalismus Werner Sombart**», **Kadro,** Sayı 5 (Mayıs 1932), s. 37.
38 Şevket Süreyya, «Plan Mefhumu Hakkında», **Kadro,** Sayı 5 (Mayıs 1932), s. 9.

çeden daha çok, Türkiye'deki üretim güçlerinin gelişmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki Kadro'culara göre «Türkiye'de büyük istihsal vasıtaları üstünde başka memleketlerde doğan keskin sınıf tezatlarının geniş iktisadi menfaat mücadelelerini hülasa plansız bir cemiyet nizamının planlı bir cemiyet şekline istihsalini zaruri kılan büyük istihsal anarşisini görmeyiz».[39]

> *Binaenaleyh bugünkü milli kurtuluş şartları içinde plan işi Türkiye'de tamamen başka bir manâ ifade eder. Türkiye'deki planlaşma fikri ne münkeşif istihsal kuvvetleriyle mevcut istihsal münasebetlerinin bir sınıf lehine tasfiyesi zaruretinden ne de büyük şahsi sermaye menfaatlerinin inhisarcı temayüllerinden gıdasını alır. Müstemlekeciliğe karşı bir isyan olan milli kurtuluş hareketlerinde planı, hem milli bünye içinde ileride doğabilecek veya mevcut tezatları, milletin yüksek menfaatleri namına tasfiye ve hem de bütün millete şamil bir işbirliği yani bir iş iştiraki temin etmek davası olarak anlamalıyız. Bu işbirliğinin tesisinde iktisadi hayata müdahale eden ana faktör devlettir.*[40]

Bu planın gerçekleştirilmesi için parasal sermaye bir kıt kaynak olarak görülmemektedir: «yeni Türkiye'nin inşası ve yeni Türk Cemiyetinin kuruluşu işinin ilk mevzuu, Türk milletinin iş ve inşaa kabiliyetinin hesap ve takdiridir. Bu hesap ve takdir işinde para şeklinde sermaye, iş şeklinde sermayenin ancak bir peyki ve bir tâbiidir».[41]

> *Geniş ve planlı bir iş hacmi ve bu iş hacmine uygun para fikri memleketimizin yeni esaslara göre inşası davasında bizim (Kadro'cuların) esas fikirlerimizden biridir. Milli iş hacminin genişletilmesi vatanımızda milli bir iş planı altında yeni bir çok işlerin açılması ve nihayet bu yeni iş sahalarının «talep» ettiği para yı iş hareketlerini günü gününe takip eden aktif bir Merkez Bankası'nın hülasa, iş ve para hareketlerini tek elde toplıyarak para fiyatını arz ve talebe göre idare etmek tarzı öyle bir iştir ki bunun mahiyeti bile klasik bir «enflasyon» hadisesinin tamamiyle zıddıdır*[42]

Böyle bir planın uygulanabilmesi planlama ile bütünleşmiş bir bütçe gerektirecektir. Bu bir iş bütçesidir.

39 **A.g.e.**, s. 19.
40 İsmail Hüsrev, «Plan Mefhumu Hakkında», **Kadro**, Sayı 9 (Eylül 1932), s. 37-38.
41 Şevket Süreyya, «İş Hasretl ve 500.000.000 Liralık Türk Bütçesi», **Kadro**, Sayı 9 (Eylül 1932), s. 5.
42 Şevket Süreyya, «Enflasyon Değil İş Bolluğu», **Kadro**, Sayı 12 (Birinci Kânun 1932), s. 5-6.

> *İş bütçesinde asıl olan varidat fasılları değil masarifat fasıllarıdır. İş bütçesinde memleketin tanzim ve inşa planı görünür. Bütün teyidini inkılâbın hadisâta tâbi olmak değil, hadisâta tahakküm etmek, müdahale etmek ve emretmek vaz'ından alan bu iş ve inşa planında vatanın bütün iş ve kuvvet unsurlarının kati hesap ve takdiri vardır.*[43]

Bir ülkede sağlıklı bir «iş bölümünün» sağlanabilmesi ve «iş planının» gerçekleştirilebilmesi için «iç pazarın» yaratılması gerekecektir. Türkiye pazara açılmamış kapalı ekonomilerin yan yana yer aldığı bir ülkedir. Dolayısıyla iş bölümü yeterince gelişmemiştir. Milli plan bu kapalı ekonomilerin kendi aralarında bir iş bölümünü geliştirerek pazar için üretime geçmesini sağlıyacaktır. Böyle bir iç pazar etrafında iş bölümüne gitmek için otarşi gereklidir. İhracatın gelişmesi ve dış pazara dönük üretim, bu izole ekonomilerin birbirleriyle bütünleşmesini değil, kendi aralarında kopuk kalarak herbirinin bir dış ülkeye bağlanmasını sağlayacaktır. Bu nedenle otarşi ve bu otarşi için de iş bölümü gereklidir. Böylece Kadro'cuların ülke içi için olan gelişme önerilerinin Türkiye'nin dünya ekonomisindeki yerine ilişkin önerileriyle tutarlılığı kurulmuş olmaktadır.[44]

Böyle bir planın gerçekleştirilebilmesi için nasıl sermaye yokluğu bir engel olarak görülmüyorsa, yetişmiş işgücü yokluğu da bir engel değildir.

> *Çünkü eleman, ancak muayyen iş sahalarında kökleşir. O halde eleman meselesi yapılacak işler için bir engel teşkil etmemelidir. Eleman yetişmesi ve kökleşmesi ancak makinenin kurulması ile ve iş sahasının yaratılmasıyla kabildir. Her iş için lâzım gelen elemanın önceden yetişmesini istersek 'eleman yok' nakaratını torunlarımızın torunlarına da miras bırakacağımızdan emin olabiliriz.*[45]

Başka bir deyişle eleman yetişmesi, kalkınmanın bağımsız bir değişkeni değil, bağımlı bir değişkenidir. Teknik elemanlar iş içinde yetişeceklerdir ama, bu iktisadi dönüşüme paralel olarak milli işlerde öncülük işlevini görecek genç ve inkılâpçı bir entellektüeller kadrosu yetiştirilmelidir. Bu kadronun ilk nüvesi de **Kadro** dergisi çevresinde toplanmıştır.[46]

43 Şevket Süreyya, «İş Hasreti ve 500.000.000 Liralık Türk Bütçesi», **Kadro**, Sayı 9 (Eylül 1932), s. 8-10.
44 Şevket Süreyya, «İçpazar ve İktisatta Bütünlük», **Kadro**, Sayı 10 (Birinci Teşrin 1932), s. 5-12.
45 Vedat Nedim, «İktisat İşlerinde Devlete Veto Hakkı ve İktisat Vekâleti», **Kadro**, Sayı 10 (Birinci Teşrin 1932), s. 19.
46 Şevket Süreyya, **İnkılâp ve Kadro**, s. 143.

Böylece Kadro'cu düşüncenin gelişme konusundaki görüşleri, aydınlar konusundaki görüşlerine dönüp yeniden bağlanmış olmaktadır.

Toplumsal Gelişmenin Özgünlüğü ve Ulusal Benlik Sorunu

Bu sorun her gerikalmış ülke aydını gibi Kadro'cuları da ilgilendirmiştir. Yalnız bu konu Kadro'cu ideolojide gelişmeye göre ikincil önemde kalmıştır. Çok sayıda yazı yazılmamıştır. Bu nedenle bu konuda Kadro'cuların kullandıkları kavramlar içerik çözümlemesine gidilmemiş sadece bu konudaki düşüncelerinin verilmesiyle yetinilmiştir.

1930'lar Türkiye'sinde bu konuda iki farklı akımın varolduğu söylenebilir. Birincisi bu sorunu toptan yadsıyan batılaşmacı tutumdur. İkincisi ise bir ulusal benliğin varlığını ve korunması gerektiğini savunan Ziya Gökalpçi anlayıştır. Kadro'cuların tutumu her iki yaklaşımı eleştirirken dolaylı bir biçimde ortaya konulmuştur.

Kadro'cular Avrupa'nın siyasi, ekonomik ve fikri hegemonyasını kabul eden «tanzimat devlet adamlarının», «meşrutiyet münevverlerinin» tutumlarına karşıdırlar. **Kadro** dergilerinde tüm olumluların kaynağını batıda ve gelişmeyi sağlamanın yolunu batı aktarmacılığında gören kişilerin simgesi Hüseyin Cahit (Yalçın) olmuştur.[47] Şevket Süreyya Hüseyin Cahit'le giriştiği polemikte şöyle diyordu:

> *Biz Avrupa'nın sadece tekniğinin ve ilmi metodunun hayranıyız, hatta — daha doğrusu — mirasçısıyız. Metot ve teknik ise tarihin her çağında bir medeniyetten diğer medeniyete miras olarak intikal etmiş ve bir metodu ve tekniği tevarüs eden medeniyet kendinden evvelki medeniyetin her zaman ziddı ve düşmanı olmuştur. Hatta bu tevarüs işinde şimdi bizim ve bize benzer memleketlerin Avrupa'ya bir teşekkür borcu duyması da varit değildir. Çünkü Avrupa'nın yarattığı bu yüksek teknik ve yüksek metod münhasıran onun elinde toplanan teknik ve sermaye inhisarının (yani emperyalizmin) bir eseridir.*[48]

Bu alıntının kurgusu ilginçtir. Şevket Süreyya (Aydemir) Avrupa'nın teknik üstünlüğünü kabul etmektedir ve onun alınması gerektiğinden kuşkusu yoktur. Ama bu alışta ezik değildir; kendisini haklı göstermektedir. Bu haklılığı Şevket Süreyya, Kadro'cuların anti-emperyalizmiyle temellen-

47 Şevket Süreyya, «Hüseyin Cahit Beyin Hazin Tarafı», **Kadro,** Sayı 31 (Temmuz 1934), s. 35-41; Şevket Süreyya, «Hüseyin Cahit Bey Öncü», **Kadro,** Sayı 3 (Eylül 1934), s. 37-44.

48 Şevket Süreyya, «Biz Avrupa'nın Hayranı Değil, Mirasçısıyız», **Kadro,** Sayı 29 (Mayıs 1934), s. 43-46.

dirmektedir. Batıcılardan farklı oldukları diğer nokta, onu olduğu gibi almaya çalışmamaları, eleştirilecek yanları bulunduğuna ve bunlardan kaçınılabileceğine inanmalarıdır. Kadro «Avrupa'yı aynen taklid edilecek ideal bir nizam değil onu bocalatan müessirlerden kaçınmamız için örnek bir nizam gibi telâkki»[49] etmektedir.

Acaba Batılılaşmaya karşı bu tutumuyla Kadro'cular, Ziya Gökalp'in anlayışıyla çakışmakta mıdırlar? Bilindiği gibi Ziya Gökalp'in «ikici» bir kültür kuramı vardır.[50] Kültürün, bir ögesi «medeniyet» diğer ögesi «hars»tır. «Medeniyet» ve «hars»ı ayıran temel ölçüt «medeniyetin» uluslararası nitelikte, «hars»ın ise ulusal nitelikte olmasıdır. Öyle olunca «medeniyet» uluslar arasında kolayca aktarılabilirken, «hars» aktarılamaz ve ulusun benliğini oluşturur. Kadro'cuların teknik ve ilmi metodu batıdan almak istemeleri, Ziya Gökalp'in ikici kültür kuramına göre bunları «medeniyet» kapsamı içinde görmelerinden ve «hars»ı koruma endişelerinden mi kaynaklanmaktadır?

Yakup Kadri, Şevket Süreyya gençliklerinde Ziya Gökalp'in etkisinde kalmış olmalarına karşın, artık bu kuramı aşmışlardır.[51] Onlar «tekçi» bir kültür anlayışına tarihi materyalizm yoluyla ulaşmışlardır. Yakup Kadri için «... medeniyeti kültürden (hars), kültürü (hars) medeniyetten ayırmak gittikçe»[52] güçleşmiştir. Tekçi bir kültür kuramına sahip olan Kadro'cular için «medeniyet» ve «hars» ayrımı kalkınca «millet»i tarih, lisan ve hars birliğine bağlı olarak tanımlamak da yetersiz kalmakta, «iktisat birliğine» göre değerlendirmek gereği doğmaktadır.[53] Öyle olunca da Kadro'cuların Batıdan salt teknik ve ilmi metodu almayı önermelerinin, ulusal benliğin kaynağı olarak görülen «hars»ın korunmasıyla bir ilişkisi yoktur.

Kadro'cuların Batıdan salt teknik ve ilmi metodu alma önerilerini kendi dünya görüşleri olan «tarihi materyalizm» içinde yorumlamak gerekir. Toplumun alt yapısı ve üst yapısı arasında bir bütünlüğün ve karşılıklı uyumun gerekli olduğunu kabul eden bu görüş içinde, Batı'da gelişmiş olan ileri tekniğin alınması gelişme dinamiğini başlatmak için gereklidir. Bu dinamik başlayınca Türkiye'nin koşullarında bu teknikle uyumlu yeni bir üst yapı oluşacaktır. Vedat Nedim'in köy düzeyinde yaptığı çözümlemeye göre «muhakkak ki ileri teknik, köyün yaşayış, duyuş ve hayatı kavrayış tarzlarında bir inkılâp yaratacaktır.»[54] İşte Kadro'cuların, Ziya

49 Hakkı Mahir, «Avrupa Bize İdeal mi Örnek mi Olabilir?» **Kadro**, Sayı 18 (Haziran 1933), s. 59-62.
50 Ziya Gökalp, **Türkçülüğün Esasları** (İstanbul: Varlık Yayınları, 1972), s. 29.
51 Şevket Süreyya, «Ziya Gökalp», **Kadro**, Sayı 2 (Şubat 1932), s. 29-40.
52 Yakup Kadri, «Kültür ve Medeniyet», **Kadro**, Sayı 15 (Mart 1933), s. 25-27.
53 Şevket Süreyya, **İnkılâp ve Kadro**, s. 92-102.
54 Vedat Nedim, «İşte Bir Roman 'Yaban'», **Kadro**, Sayı 16 (Nisan 1933), s. 47-49.

Gökalp'ten temel ayırım noktası budur. Ziya Gökalp'te tekniğin dıştan alınması, harsı korumak amacıyladır. Oysa Kadro'cularda tekniğin dıştan alınması, üst yapı (hars diye okuyunuz) değişimini hızlandırmak amacıyla önerilmektedir.

Gelişmenin aktarmacı «iktibas» olmaması, özgül olması, Kadro'cular için olumlu bir niteliktir. Bu ele alış içinde, öngörülen gelişmenin özgüllüğü nasıl temellendirilmelidir? Avrupa, gelişmesini, sınıf çelişkilerinin hâkim olduğu bir toplum olarak gerçekleştirmiştir. Oysa «Milli Kurtuluş Cidali» Türkiyesinin gelişimi sınıf çelişkilerinin olmadığı bir toplumsal yapıda gerçekleşecektir. Bu nedenle de özgül bir oluşum olacaktır. Türkiye'de verilecek bu ilk örnek özgül olduğu kadar da evrenseldir. Türkiye ulusal çözümüyle, tüm ulusal kurtuluş savaşı veren ülkeler için evrensel olanı yaratacaktır. Şevket Süreyya'nın deyişiyle:

> *Fikri unsurlarının yalnız kendi içinden alıp yalnız kendi çerçevesine bağlayan tarih içindeki mevkiini ve cihan içindeki ehemmiyetini inkâr eden, kısaca kendi fikri intişar sahasını bulmayan bir milli inkılâbın muhtaç olduğu beynelmilel prestiji tesis edebilmesi ihtimali azdır.*[55]

SONUÇ YERİNE

Bu yazıda Kurtuluş Savaşı sonrasında, dünya ekonomik buhranında Türkiye, iktisadi politika arayışları içinde iken gelişen Kadro'cu akımı gördük. Bu akım, bir düşün hareketi olarak iç tutarlılığı, olguları açıklamakta düştüğü yetersizlikler bakımından eleştirilebilir. Ama böyle bir eleştiriye girmek akım üzerinden elli yıl geçtikten sonra çok anlamlı olmayacaktır. Çünkü Kadro'cuların getirdikleri çözümleme bir kuram olmaktan çok, pratikte etkili olmayı amaçlayan bir ideolojidir.

İdeolojilerin sınanmasının yolu ise kuramdan değil, eylemden geçer. Eylemle amaçlarına ulaşamayan bir ideolojiyi kurtarmaya, kuram yardımcı olamaz. Kadro ideolojisi ise, hem Ulusal Kurtuluş Savaşı Türkiye'si için öngördüğü amaçları, hem de bir küçük grup olarak Kadro'cuların oynamak istedikleri organizasyonel elit rolünü gerçekleştirmekte yetersiz kalmıştır Bir ideoloji için önemli olan budur. Bu yetersizliğin nedenleri bu yazının çerçevesini aşan ilginç bir başka araştırma konusu olacaktır.

55 Şevket Süreyya, **İnkılâb ve Kadro**, s. 69-70.

A Movement Of Turkish Intellectuals: Kadro

İlhan Tekeli and *Selim İlkin*

Summary

This article is a study of Kadro, a movement of Turkish intellectuals that emerged in 1930s following the establishment of the Turkish Republic and at a time when the new republic sought solutions to problems arising from the world economic crisis. In this context Kadro represented the struggle of a group of intellectuals to become the dominant political elite. To this end, the Kadro intellectuals sought to provide the theoretical basis for the single party regime of the early Republic. In doing this they, however, came into conflict with the ruling elite of Republican People's Party (RPP). In this struggle Kadro was not successful instead they were used by the RPP elite in eliminating other elites in the society, most notably, the liberals that gathered in the Serbest Fırka (Free Party). The authors view this struggle among different elites as central to the definition of Kadro which they describe as an 'organizational elite' -a category employed by George Lenczowki in describing the political elites of the Middle East.

Through a textual analysis of the Kadro intellectuals published in their journal, *Kadro* (first appeared in 1932), the authors establish the categories the group employed in defining itself in relation to other elites, in legitimating their claim to power, in describing their world view and finally, in formulating their views on development and on the question of national identity.

Kadro based its claim to becoming the dominant political elite on a certain understanding of the specific historical conditions under which the Turkish Revolution took place. According to this understanding, the former colonies or semicolonial societies -of which Turkey was one- were cha-

racterised by the absence of developed class structures. In these societies, in contrast to industrial class societies, political parties that represented different class interests, could not develop. Instead the Kadro proposed that a political elite rule and administer the country. This elite was to combine all the progressive elements; its members were to place the interests of the society over and above those of individuals, to act with revolutionary zeal and to employ effectively advanced knowledge and technology in their practice. Put differently, acting with revolutionary zeal, such an elite was indispensible to the ruling of a society characterised by an authoritarian political structure.

The authors stress that the world view of Kadro group was essentially Marxist, but this was a Marxism fashioned to meet the requirements of a society with a undeveloped class structure. The Kadro intellectuals thus pointed to the specific mode of development in the former colonies and semi-colonies that underwent a National Liberation Struggle and argued that the object of such struggle was to achieve national unity, and therefore a classless society. The central contradiction in these societies then was not one between classes but the one between industrial capitalist and non - industrial nations -a contradiction that found its expression in anti - imperialist wars. Hence, the ideology of Kadro was anti - imperialist, anti - colonialist, anti - liberal and anti - democracy (as liberalism and democracy were assumed to be political ideologies of capitalism) as well as anti - socialist and anti - communist (since these also assumed the existence of classes and therefore were appropriate ideologies for industrial nations). What Kadro sought was a 'Third Way' -a mode of development the embodiment of which they saw in the Turkish Revolution of the 1920s.

Finally, as is the case with all Third World elites, Kadro intellectuals sought answers to the questions of how economic development (read industrialisation) was to be achieved and how this development would be reconciled with the problem of national identity. With regards to the first question Kadro program stressed the necessity of autonomous industrial development (after severing of ties with the capitalist world system) and proposed rigorous 'planning' to achieve this development. With respect to the second question, Kadro intellectuals rejected both an unquestioning borrowing of Western technology and institutions and the dualism between indigenous 'culture' and Western 'civilisation' put forth by Ziya Gökalp. Instead they proposed a monist view of culture whereby they accepted the necessity for borrowing of Western technology, on the one hand, and they argued that once 'technology' was introduced then this would result in changes in the superstructure or in culture, on the other hand.

Toplum ve Bilim 24 Kış 1984, 69-81

Osmanlı Narodnikleri: «Halka Doğru» Gidenler

*Zafer Toprak**

II. Meşrutiyet'in Osmanlı düşün yaşamına getirdiği temel akımlardan biri kuşkusuz halkçılıktı. Rus Narodnik hareketinden ve Balkanlar'daki uzantısı halkçılık (**populism**) ve köylücülük (**peasantism**)'ten esinlenen Osmanlı halkçıları Türk Ocağı ve, Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti çevresinde toplanmış, **Türk Yurdu** ve **Halka Doğru** dergilerini çıkarmışlardı.

«Halka doğru» deyimi, bilindiği gibi Çarlık Rusyası'nda 19. yüzyılın ikinci yarısında gelişen «narodnik» hareketinin temel şiarlarından biridir. Serfliğin kaldırılışı ertesi Rusya'da toprak temerküzü, toplulaşması giderek hızlanmış, tarımda küçük üreticilik gerilemişti. Aynı dönemde ülkedeki küçük burjuva aydın katmanları toplumun yitiren kesimleriyle bütünleşmeye yönelmişti. Diğer bir deyişle köylülüğün alt gelir gruplarına seslenen Rus aydını, çarpılan geleneksel yapıya «halka doğru» hareketiyle çözüm aramıştı. «Halka doğru gidenler» toprağını her geçen gün «kulaklar»a, zengin çiftçilere kaptıran ve giderek yoksullaşan küçük üretici köylülüğe sahip çıkıyor, geniş köylü kitlelerini Çarlığa karşı başkaldırıya çağırıyordu. Devrim için köylülüğü kazanmak gerekirdi ve bu nedenle Rus aydınına önemli görevler düşüyordu. Rus aydını halka gitmeli, halka inmeli, halkı uyarmalı, eğitmeli, aydınlatmalıydı.[1]

* Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyesi. **Türkiye'de «Milli İktisat» [1908-1918]** (Ankara: Yurt Yayınları, 1982) yazarı.

1 Rusya'daki «halka doğru» hareketi için bkz. Franco Venturi, **Roots ve Revolution** (New York, 1966), s. 469-506 («The Chaikovskists and the Movement 'to go to the

Rus «halka doğru» hareketi Osmanlı aydınlarına Balkan aydınları ve göçmen Türkler aracılığıyla ulaştı. Balkanlar'da yazar ve öğretmenler arasında Rus «narodnik» hareketi 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren etkin olmaya başlamıştı. Öte yandan Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali vb. Türkçü göçmenler panislavizm ve Rus popülizminden etkilenmiş, II. Meşrutiyet'le birlikte uluslaşma sürecinde gündeme gelen Türkçülük ve Halkçılık akımlarında etkin rol oynamışlardı.[2]

II. Meşrutiyet yıllarında millet ile halk sözcükleri bir ölçüde eş anlamda kullanılıyordu. Türkçülük akımının yaygın organı **Türk Yurdu**'nda, «güzide»ler tarafından temsil olunan, halktan ayrı bir milletten söz edilemiyeceği kaydediliyor, «milliyetin esaslarını yaratan halktır» deniyordu. Milleti halkın zevki, ruhî duyguları, halkın akideleri, halkın görüşleri oluşturdu. Bu nedenle **Türk Yurdu** daima «halka doğru inmeyi», halkı anlamayı, milleti yükseltmek için halkı yükseltmek gerektiğini vurgulamıştı.[3]

Türkçülerin yayımladıkları bir diğer dergi **Halka Doğru** adını taşıyordu. İlk sayısı 1913 Nisanında çıkan dergide dönemin birçok ünlü yazarı yer almıştı. Halide Edip, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu, Tevfik Nurettin, Celâl Sahir, Hüseyinzade Ali, Hamdullah Suphi, Akil Muhtar, Abdülfeyyaz Tevfik, Ali Canip, Ali Ulvi, Galip Bahtiyar, Kâzım Nâmi, Köprülüzade Mehmed Fuat, Ziya Gökalp, Mehmed Emin, Mehmed Ali Tevfik, Memduh Şevket dergide «sürekli yazıcılar» olarak tanıtılıyordu.[4]

people'» bölümü); Ghita Ionescu ve Ernest Gellner, (der.) **Populism** (London, 1969), s. 62-96 (Andrzej Walicki tarafından yazılan «Russia» bölümü); Margaret Canovan, **Populism** (London, 1981), s. 59-97 («Russian Populism» bölümü). Ayrıca, bu konunun Türkçe kısa bir özeti için bkz. İlhan Tekeli - Gencay Şaylan, «Türkiye'de Halkçılık İdeolojisinin Evriml,» **Toplum ve Bilim,** sayı 6-7 (Yaz-Güz 1978), s. 54-56.

2 **Halka Doğru** dergisi yazarlarından İttihat ve Terakki Merkez-i Umumi üyesi Hüseyinzade Ali (Turan), Türkçülükle halkçılığın «mürşidi» olarak görülüyor, Rusya'daki panislavizm ve sosyalizmi Türkiye'ye uyarlıyan kişi olarak gösteriliyordu. Ziya Gökalp, **Yeni Mecmua**'da (sayı 40 [18 Nisan 1918], s. 263) yayımladığı «Türkçülük Nasıl Doğdu», başlıklı yazısında şu satırlara yer veriyordu: «Ali Bey Petersburg dârülfünûnunda iki tesir altında kalmıştı: Panislavizm, sosyalizm. Ali Bey panislavizmden pantürkizm mefkûresini çıkardığı gibi, sosyalizmden de halkçılık ahlâkını aldı.» Nitekim Niyazi Berkes de ilerki yıllarda aynı görüşü paylaşmış, Petersburg Üniversitesi'nde okuyan Hüseyinzade Ali'nin orada devrimci öğrenci komünlerini gördüğünü, İstanbul'a gelip Tıp Fakültesi'ne girince, birkaç arkadaşıyla birlikte narodnik modelinde ilk üniversiteli gizli öğrenci derneği olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni kurduğunu yazmıştı. Niyazi Berkes, **Türk Dününde Batı Sorunu** (Ankara, 1975), s. 231-232.

3 «Halka Doğru Cemiyeti,» **Türk Yurdu,** yıl 6, cilt 13, sayı 9 (20 Kânun-u evvel 1333), s. 141-142.

4 «Halka Doğru'nun Daimi Yazıcıları,» **Halka Doğru,** yıl 1, sayı 1 (11 Nisan 1329), s. 1.

Yusuf Akçura «Halka» başlıklı yazı dizisinde[5] «Biz Halka Doğru diye ad taktığımız bu cerideyi halk için, halka faideli olmak için çıkarıyoruz» diyordu. Akçura'ya göre«halkın, yani köylü ve esnafın, mektepler, cemiyetler yapabilmesi için önüne düşüp yol gösterecek okumuş adamlara ihtiyaç» vardı.

Akçura, yazısında yoksul katmanların Osmanlı toplumunda karşılaştıkları güçlükleri dile getiriyor, köylünün toprağının yetersiz olduğunu, kaldırdığı ürünün geçimine yetmediğini, yüksek verim elde etse bile yol, demiryolu, araba vb. ulaşım olanaklarından yoksun oluşu nedeniyle pazarla bütünleşemediğini söylüyordu.

Halk, ancak aydın kesimin önderliğinde bu sorunların üstesinden gelebilirdi. Bu nedenle Türk aydını halka yönelmeli, halkla bütünleşmeli, halkın seviyesine inerek onu eğitmeliydi.

«Türklerin münevver gençleri»ni biraraya getiren Türk Ocağı, «halka doğru gitmeyi, halkı görmeyi, halkı öğrenmeyi» ilke edinmişti. Bu doğrultuda, Ocak'ta «halk hayatının hangi cihetleri görülmek, öğrenilmek lazım geldiği» üzerine konferanslar, tartışma toplantıları düzenleniyordu. Ocak gençleri «halkın uğramakta olduğu hastalıklarla o hastalıkların sebepleri»ni araştırıyor, halkın yoksulluğunun, sefaletinin nedenlerine eğiliyorlardı. II. Meşrutiyet halkçılığı «halka doğru gidilmesini, halkın ahvalinin öğrenilmesini, öğrendikten sonra elden geldiği kadar halkın yaralarına merhem vurulmasını» benimsiyor, Osmanlı-Türk aydınlarını görev başına çağırıyordu.

Başka ülkelerde hoca, öğretmen, yüksek okul öğrencisi gibi okumuş insanlar halk arasına girerek bu vazifeyi görüyorlardı. Zengin, bilgili uygar ve güçlü ülkelerin tümünde aydınlar «halka doğru» gitmiş, köye yönelmişlerdi. Örneğin, Almanya'da, Rusya'da aydınlar yalnız kentlerde oturup kalmamışlar, kasabalara, köylere giderek oralardaki halkı öğrenmeye, ilerlemeye, çalışmaya, zenginleşmeye özendirmiş, insanî, millî, vatanî duygularını yükseltmeye çabalamışlardı.

Akçura'ya göre Osmanlı ülkesinde de «Halka doğru gidenler» vardı. Ancak, bunlar, o güne değin Sırplar, Bulgarlar, Rumlardı.

Akçura, «halka doğru giden» Sırplara Seniçe'de rastlamıştı. Karşılaştığı bir Sırp öğretmen Belgrat Öğretmen Okulu'nu, ardından Haydelberg Üniversitesi Felsefe bölümünü bitirmiş, Belgrat Öğretmen Okulu mezunu eşi ile birlikte ücra bir köye giderek ilkokul öğretmenliğine baş-

5 Akçuraoğlu Yusuf, «Halka,» **Halka Doğru**, cilt 1, sayı 22 (5 Eylül 1329), s. 169-172; sayı 23 (12 Eylül 1329), s. 177-178; sayı 25 (26 Eylül 1329), s. 193-194; sayı 26 (3 Teşrin-i evvel 1329), s. 193-194; sayı 27 (10 Teşrin-i evvel 1329), s. 209-211; sayı 31 (7 Teşrin-i sânî 1329), s. 237-238.

lamıştı. Aslında bu aydın Sırplı, ilkokul öğretmenliği yanısıra tüm köyün, belki bütün o yörenin hocalığını üstlenmişti. O, yalnız yedi sekiz yaşındaki köylü çocuklarına alfabe öğretmekle kalmıyor, tüm köye, belki o yörenin tümüne «adam olmayı, usullü çalışmayı, servet kazanmayı ve... Sırplaşmayı» öğretiyordu. «İşte asıl halka doğru gitmek böyle olur»du.

Akçura'ya göre, Senice ile Sırp hududu arasında küçük bir köyün öğretmeni olan bu Sırp genci, İstanbul'un yüksek okullarında öğretim üyesi ya da yönetici olan kişilerin birçoğundan bilgi, beceri hatta zekâca üstündü. Bu ülkücü köy öğretmeni Sırbistan'ın büyük kentlerinden birinde kolaylıkla iş bulabilirdi. Fakat o köy öğretmenliğini yeğlemiş, «karanlıklara girip ışık dağıtmayı, zaten hayli aydın yerlerde parlayıp göze çarpmaya» üstün görmüştü.

Akçura, «halka doğru giden» Sırp gençlerinin çabalarının boşa gitmediğini son siyasal gelişmelerin kanıtladığına dikkati çekiyor, Sırplara yenik düşmemizin temel nedenlerinden birinin de «böyle halka doğru giden, köy hocalığı eden Darülfünun mezunlarının» varlığı olduğunu söylüyordu.

Akçura, Osmanlı Rum gençlerinin de «halka doğru gitmeye» başladıklarını kaydediyordu. Anadolu'nun değişik yörelerinden, Trabzon'dan, Samsun'dan, Kayseri'den, Ankara'dan birçok Rum genci Yunanistan'a, Atina Üniversitesi'ne okumaya gidiyor, eğitimleri sonrası Anadolu'nun dört bir köşesine dağılarak, kasabalarda, köylerde okullar açıyor, öğretmenlik ediyor, hekimlik yapıyorlardı. Diğer bir deyişle Osmanlı Rum gençleri artık halka gidiyorlar, kendi halklarının, Rumların, maddî hastalıklarına ilâç veriyorlar, manevî hastalık olan cehaletlerini gidermeye çalışıyorlar ve aynı zamanda kendi ulusal duygularını, Yunanlılık fikrini aşılıyorlardı.

Halka Doğru dergisi, artık Türk gençlerinin de «halka doğru» gitmeye başladıklarını söylüyordu. Bu harekete Tıbbiyeli aydın gençler öncülük ediyorlardı. Nitekim 1913 yazında birkaç Tıbbiyeli Türk genci «Anadolu'da halk arasında yayan seyahat etmişler; yani halka doğru gitmişler»di. Bu yolda diğer gençlerin Tıbbiyelileri örnek almalarını öneren **Halka Doğru** dergisi, ilk «halka doğru» eylemini gerçekleştirenlerden Tıbbiyeli Kıbrıslı İrfan'ın anılarına yer veriyordu. «Halka doğru giden» ilk Türk popülistleri yola çıkışlarını şöyle anlatıyorlardı:[6]

> *Memleketin, hakk-ı hayatını, Türk köylüleri yükseltmekle kazanacağına derin ve sarsılmaz bir iman ve itikadla kâni olanlardan olduğumuz için büyük bir ekseriyetin yaptığı gibi bizim de bunlara karşı lakayd kalmamaklığımız icab ediyordu. Zaten bu asker kardeşlerimizin yaşadığı muhiti görmek, tarz-ı hayatlarını*

6 H. D., «Halka Doğru Gidenler,» **Halka Doğru**, yıl 1, sayı 24 (19 Eylül 1329), s. 185-186.

tetkik etmek ancak Türk gençlerine ait bir vazifedir. Hayat-ı ictimaiyyesi yükselmiş olan herhangi kavmin tarih-i terakkiyatı açılırsa gençlerin, genç fikirlilerin ne büyük bir kuvvet, ne derece mühim bir âmil oldukları kolayca göze çarpar.

Bir memleketin gençleri hayat-ı milliyeye müteallik olan her hususta bütün maniaları, engelleri kırmağa azmetmiş, milliyetine ait meselelerde her tehlikenin fevkine çıkar, cesur ve müteşebbis ve kırılmaz bir kuvvet olmalıdır.

Temiz havalı ormanları, bayırları, yüksek yaylaları, sıhhi ve mevadd-ı mideviyyeden zengin gıdalarına rağmen bugünkü kardeşlerimizin yine böyle bir iskelet gibi kuru yaşamalarını da meslegimiz namına ayrıca şayan-ı tetkik bir mesele-i sıhhiyye telakki ediyor ve bir an evvel Anadolu'nun köy hayatına koşmak istiyor idik. Felaketlerin, musibetlerin tevâlisi de bu arzumuzu kuvvetlendiriyor idi. İşte aynı emel ve gaye arkasında koşan biz gençler aynı mektebin, Mekteb-i Tıbbiyye'nin muhit-i feyz ve irfanında birleştik ve yaya olarak yapacağımız İzmir seyahatinin programını hazırladık.

Edindiğimiz erkân-ı harbiyye haritalarımızı, yol pusulalarımızı, köylülere meccanen dağıtmak için aldığımız birçok sulfato şişelerini, çiçek aşısı yapmak için aldığımız aşı tüplerini yüklenerek onbeş yirmi okkalık yükümüzle Temmuzun beşinci Cuma günü İstanbul'u terk ettik.

Yakın bir atide geçireceğimiz hararetli bir hayatın zevk-i tahayyülü ile sermest oluyor ve milli şairimiz Mehmet Emin Bey'in:
Ben bir Türküm, dinim cinsim uludur.
Ateş ile özüm sinem doludur.
teranesini hep bir ağızdan tekrarlıyorduk. Köylülere temin edeceğimiz maddi ve manevi faidelerden başka Türk gençlerinin artık kasvetli odalarda, salon köşelerinde tenbellik ile meşgul olmadıklarını, Türk gücünün her şeye yettiğini de âleme gösterecek idik. Bundan sonra bütün gençler tarafından yapılmasını temenni ettiğimiz bu hayırlı seyahatlerin ilk adımını biz attığımız için yüreğimiz lekesiz ve samimi bir duygu ile çarpıyordu.

Türk Ocağı ilk açıldığı günden beri gençleri Anadolu'ya yöneltmiş, Ocak müdürü «Anadolu'ya gitmeyi, Anadolu'yu gezmeyi, Anadolu'yu öğrenmeyi, Anadolu'yu sevmeyi» özendirmişti.[7] «Millî şair» Mehmed Emin

7 Ispartalı Hakkı, **Köyünden Geliyorum,** baskıya hazırlayan Şevket Aziz Kansu (Ankara, 1971), s. 13. **Türk Yurdu**'nda (1916) çıkan bu yazı dizisinde Ispartalı Hakkı şu satırlara yer veriyordu: «İstanbul, Anadolu'yu eskiden ihmal ederdi... Biz, İstanbul'u yani memleketin başını, gövdesiyle meşgul etmek için hayli uğraştık: **Halka Doğru** diye ayrıca bir gazete bile çıkardık. Maksadımız İstanbul'un beylerini, efendilerini 'Halk' ile 'Anadolu' ile alâkadar etmek idi.»

(Yurdakul) Anadolu Türk köylüsünün durumuna dikkati çeken, «şevkatli ve halka muhabbetle dolu» şiirler yazmıştı. Mehmed Şemseddin (Günaltay) Anadolu halkının cehaletini, batıl itikatlarını gidermek amacıyla **Zulmetten Nura** adlı bir eser ortaya koymuştu.[8]

Birinci Dünya Savaşı'yla birlikte Anadolu iki yönden önem kazanmıştı. Türk ulusçuluğu Anadolu'ya yönelmeyi gerektirmiş, Trablusgarb ve Balkan Savaşları ardından Arapların da bağımsızlığa yönelmeleri İttihatçıları Müslüman-Türk unsurla meskûn Anadolu'ya bağlamıştı.

Öte yandan ülke ekonomisinin savaşla birlikte dışa kapanışı Osmanlı'yı kendi yağıyla kavrulmaya zorlamış, temel besin maddeleri Anadolu'dan sağlanır olmuştu. **Türk Yurdu**'na göre «Dün payıtahtı en ziyade Anadolu'nun evlâdı korudu; bugün payıtahtı yine Anadolu'nun kadın erkek rençberleri doyuruyor»du. Diğer bir deyişle Anadolu «velinimetimiz»di.

«Halka doğru» hareketi Anadolu'da yankı uyandırmakta gecikmemişti. Taşra'da, özellikle «ictimaî» çabaların yoğunlaştığı Konya ve Eskişehir'de «halka doğru mühim bir ceryan başlamıştı». Nitekim bu kentlerdeki yayın organları halkçılığın somut örnekleriydi.

Türkçülerin etkin oldukları diğer bir dernek, Millî Talim ve Terbiye Cemiyeti'nin de faaliyetleri bu doğrultudaydı. Cemiyet Anadolu'da araştırmalara girişmiş, kendi deyişiyle, inceleme seyahatı yaptırmış, yarışmalar tertiplemiş, «Köylü Kütüphanesi» ve «Köy Hocası Kütüphanesi» kitap dizilerini oluşturmuştu.[9]

Türkçülük, bir anlamda, II. Meşrutiyet aydınlarını halka yöneltmişti. «Halka doğru» ilkesi kısa sürede edebiyatta da etkisini göstermiş, halkın birikimine açılarak, ulusal değerlere yer vererek yeni bir evreye girmişti.[10]

Önce halkın anlayabileceği sade bir dil gerekiyordu. Edebiyatçılar için «halka doğru gitme»nin ilk koşulu buydu. Yazı diliyle konuşma dili örtüşecek, insanlar konuşulan dille yazacaklardı. Ali Canip, Ömer Seyfettin ve Ziya Gökalp'in başını çektikleri «Yeni Lisan» hareketi, yabancı kuralları kullanmamayı, Türkçesi bulunan yabancı sözcükler yerine Türk-

8 M. Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 3. tab'ı (İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1341). Kitapta yer alan makalelerin bazıları şu başlıkları taşıyor: «Anadolu'nun yaralarını saracak hey'etler ister», «Anadolu'da Inhizal-i ırkî ve çare-i izalesi», «Anadolu'daki sefalet-i hazıraya karşı yapılacak tedâbir-i müstacele», «Anadolu, muhtekirlerin insafsız pençeleri altında kıvranıyor», «Anadolu'ya fenni hey'etler ve bilhassa ziraat hey'etleri göndermelidir».

9 «Halka Doğru Cemiyeti,» **Türk Yurdu**, yıl 6, cilt 13, sayı 9 (20 Kânun-u evvel 1333), s. 141.

10 Emin Özdemir, **Türk ve Dünya Edebiyatı Üzerine Notlar** (Ankara, 1979), s. 99-101.

çelerini yeğlemeyi öneriyordu. Bugünkü Türkçenin temellerini atan bu akım **Genç Kalemler** dergisinin öncülüğünde gerçekleştirilmişti.

Öte yandan, halkçılık «millî edebiyat»ı gündeme getiriyordu. Roman ve öykülerde yerli konular işlenecek, halkın yaşamı vurgulanacaktı. Şiirde aruz yerine hece ölçüsü benimsenecek, halk edebiyatının şiir biçimleri ve türleri şairin esin kaynağını oluşturacaktı.

Bu arada, edebiyatta Anadolu'ya açılınıyor, Anadolu görünümleri, köy yaşamı yansıtılmaya çalışılıyordu. Bu açılımın ilk ürünlerinden biri Ebubekir Hâzım (Tepeyran)'ın kaleme aldığı **Küçük Paşa**'ydı. Ardından Refik Halit (Karay) **Memleket Hikayeleri**'nde aynı yaklaşımı benimsemişti. Anadolu insanının sorunları, tutkuları, sevinçleri, elemleri artık Türk edebiyatının uğraş alanları içersinde yer alıyordu. Toplumsal sorunlar Fecr-i Âticilerin «sanat şahsî ve muhteremdir» ilkesine üstün gelmiş, «halka doğru» ilkesi ulusal edebiyatın doğuşuna yol açmıştı.

II. Meşrutiyet'in ilk yarısında **Türk Yurdu** ve **Halka Doğru** çevresinde oluşturulan halkçılık, 1. Dünya Savaşı'yla birlikte yeni bir evreye girdi. Savaş öncesi «halka doğru» hareketi alt gelir gruplarına yönelik bir halkçılıktı. İlk dönem halkçıların önde gelen isimlerinden Yusuf Akçura, halk sözcüğünden «köylükte yaşıyan az toprak sahibi, yahut büsbütün topraksız rençberler» ve «şehirlerde geçinen ufak esnaf ve gündelikçi ameleler, ırgatlar»ın anlaşılması gerektiğini savunuyordu. Diğer bir deyişle, berrak olmasa da, halk sözcüğü sınıfsal bir bağlamda kullanılıyor, gelir düzeyi, bir anlamda, belirleyici oluyordu.

Oysa, 1. Dünya Savaşı'yla birlikte halk sözcüğünün içeriği farklı doğrultuda gelişti: Taşra İttihatçıları, halkı artık «orta sınıf» olarak görüyor, uluslaşma sürecinde orta sınıfın öncülüğünü benimsiyordu.

Nitekim bu bağlamda en ilginç gelişme İzmir'de izleniyordu. Bu kentte İttihat ve Terakki merkez-i umumi üyesi Dr. Nazım Bey ile İzmir Valisi İttihatçı Rahmi Bey ve İttihat ve Terakki İzmir katib-i mes'ulü Mahmud Celâl (Bayar) Bey'in çabaları sonucu bir «Halka Doğru Cemiyeti» kurulmuştu.[11] Cemiyet 1918 yılı yaz aylarında İzmir'de **Halka Doğru** adında

11 Tarık Z. Tunaya, **Türkiye'de Siyasi Partiler 1859-1952** (İstanbul, 1952), s. 389; Celâl Bayar, **Ben de Yazdım: Milli Mücadele'ye Giriş** (12 cilt, İstanbul, 1967) cilt 5, s. 1550-1552. Cemiyetin nizamnamesi için bkz. «Halka Doğru ve Nizamnamesi,» **Tanin,** 15 Kânun-ı evvel 1333, s. 3. Nizamnamede Cemiyet'in amacı ilk iki maddede yer alıyordu: 1. madde — «Halk arasında ilmî ve harsî terbiyeyi neşr ve tamim maksadiyle 'Halka Doğru' Ismi altında bir cemiyet teşekkül etmiştir». 2. madde — «Halkın tenvir ve terakkisine hâdim muhtelif şuabât-ı ilmiyeye ait kitapları kütüphane suretiyle tertip, mevkut ve gayr-ı mevkut risale ve mecmualar neşr, okuma yurtları güşad, ilmî müsahabeler tertip ve matbaalar tesis etmek, hülâsa halkın seviye-i fikriye, ahlâkiye, iktisadiye ve içtimaiyesini yükseltecek ulum ve maarifi

bir dergi çıkarmaya başlamıştı.[12]

İkinci **Halka Doğru** dergisinin «halk» anlayışı ilkinden epey farklıydı. Dergi yine «halk» için çıkarılıyordu, ancak, «halk» sözcüğü artık düşük gelir gruplarını, topraksız ya da az topraklı köylüyü, gündelikli işçi ve küçük esnafı dışlıyordu.

Maksat ve Meslek başlığını taşıyan derginin 1 Şubat 1919 günlü ilk sayısında «halk tabirinden maksadımız milletin tahsil ve terbiye, idrak ve irfanca orta sınıfını teşkil eden tabakadır» deniyordu. «Ümmi» ve «avam» denilen mektep görmemiş, ya da okuma yazma bilmeyen kesim, dergiden doğal olarak birşey anlayamayacağı gibi «havas» denilen, yüksek öğretim görmüş, yüksek tabakaların da dergiyi izlemeleri beklenmiyordu. Dergi «ancak Türk milletinin orta tabakasına millî benlik ve içtimaî varlığını duyurmayı gaye edinmiş bir hars mecmuası»ydı.[13] Böylece «avam», «halk» ve «havas»dan oluşan üçlü bir tabakalaşmayı öneren **Halka Doğru,** Türk ulusunun geleceğinin güvencesini oluşturacağı kanısında olduğu orta sınıfa bilinç götürmeyi amaçlıyordu.

Ancak, **Halka Doğru**'ya göre, Halka Doğru Cemiyeti, ileride, «avam» denilen, çoğunluğu köylüden oluşan sınıfa da elden gelen yardımı esirgemiyecek, resimli dergiler bastırıp dağıtacaktı. Ayrıca bu kesimin «ayaklarına kadar» uzman ve üyelerini göndererek konferanslar verdirecekti.

Öte yandan, orta sınıfta bir okuma zevkl uyandırmak amacıyla duru bir dil ve üslup benimseyeceğini kaydeden **Halka Doğru** dergisi, bu amaçla Ahmed Rasim, İsmail Hakkı, Ömer Seyfettin, Kazım Nami gibi Istanbul'un ünlü yazarlarından yazı vaadi almıştı.

Mes'ul müdürlüğünü Mahmud Celâl (Bayar)'ın üstlendiği dergi, şiir, öykü türü edebiyata, tarih, terbiye, sağlık, dinî nasihat konularına, ictimaiyat ve iktisadiyata sayfalarında yer verecek, ancak tüm yazılarında halkı gözetecek, olanaklar ölçüsünde yerel ve uygulamaya dönük konuları, genel ve kuramsal konulara yeğleyecekti.

Halka Doğru Cemiyeti, ayrıca, «halk için yazılmış» kitaplar yayımlayarak bir «Halka Doğru Kütüphanesi» oluşturacaktı.

Bu arada İzmir Milli Kütüphane Sineması'nda «Halk için» konferanslar düzenleniyor ve bu konferansların metinleri dergide yayımlanıyordu.

herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilecek bir üslup ile cem' ve telkin ederek ehven fiyatlarla tab' ve neşr ve tevzi ve vesait-I münasibe ile okunmasını teshil ve halk arasında esasât-ı ilmiye ve harsiyeyi tamim etmek 'Halka Doğru' cemiyetinin gaye-i teessüsünü teşkil eder.»

12 Efdal Sevinçli, «İzmir Dergileri: 2 (İttihat Terakki Edebiyat Yapıyor: Halka Doğru Mecmuası,)» **Dönemeç,** sayı 34 (Mayıs 1980), s. 4-8.

13 «Maksat ve Meslek,» **Halka Doğru Mecmuası,** sene 1, sayı 1 (1 Şubat 1335), s. 1.

Nitekim ilk sayıda «terbiye mütehassısı» Selim Sırrı (Tarcan)'ın «Halk İçin» başlıklı konferansına yer verilmişti.[14]

«Orta sınıf» ağırlıklı Halka Doğru Cemiyeti'nin İzmir'de kurulması bir rastlantı değildi. İttihat ve Terakki'nin Birinci Dünya Savaşı ile birlikte uygulamaya başladığı «millî iktisat», İzmir yöresinde, Müslüman-Türk eşrafa geniş olanaklar tanımıştı. İttihat ve Terakki'nin yerel örgütlerinin desteği ve savaşın olağanüstü koşullarının sonucu, yörede, kısa sürede Müslüman-Türk bir «orta sınıf» oluşmuştu. Cemiyet'in kurucularından ve İttihat ve Terakki'nin Merkez-i Umumî üyesi Doktor Nazım Bey, Halka Doğru Cemiyeti üzerine **Vakit** gazetesine verdiği bir demeçte bu gelişmeleri ilginç bir dille anlatıyordu.[15]

> *Son senelerde milli iktisat ve ticaret hususunda en ziyade terakki eserleri gösteren ve bu terakkinin tabii bir neticesi olarak halkı ekseriyetle zengin olan bu müterakki vilayetimizden bahsetmek şüphesiz memnuniyeti mucib olur.*
>
> *İzmir'in bugünkü iktisadî ve malî vaziyetinde şahsî teşebbüslerle beraber, hükümetin muavenetinin de büyük bir dahl ü tesiri vardır. Bugünkü hâlin harpten sonra da idamesi, ve hakikî ve devamlı terakki ve temeddün temellerinin kurulması için fikirlerce, ruhlarca esaslı tahavvüller yapılması ve halkın zihnî ve ahlâkî seviyesinin yükselmesi lâzımdır; bu da ancak ilim, irfan, hars propogandasiyle olabilir. İlmin, harsın teşekkülünü hükümetin maarifinden, mekteplerden beklemek doğru değildir. Asıl terbiye tahsil sininden [yıllardan] sonra başlar. Binaenaleyh İzmir ahalisinin, kendi say ve teşebbüsleriyle bu irfan binasına başlamaları lazımdır.*
>
> *Son iktisat ve ticaret ceryanları neticesinde tabii olarak İzmir'de ticaret ve köylü pek zenginleşmiştir. Eskiden İzmir'de iki kişi biraraya gelemezdi. Halbuki şimdi gördüm ki, iki arkadaş biraraya gelip hemen bir şirket tesis edivermişler, bu suretle kollektif şirketler İzmir'de çoğalmıştır. İzmir'in yeni tüccarlarında ve zenginlerinde gördüğüm şayan-ı teşekkür bir hal, israf ve sefahat olmayıp hemen hemen daha ziyade hisset [hasislik, tasarrufa yönelme] bulunmasıdır. Bu, biriken azim sermayelerin harbden sonra da faideli teşebbüslere sarf edileceğine delildir.*
>
> *İzmir'de ticaretin terakkisine yardım eden sebeplerden biri mahallî hükûmetin ticareti serbest bırakmış olmasıdır. Ahalide ti-*

14 İlk sayıda ayrıca İsmail Hakkı'nın (Darülfünun Müderrislerinden) «İçtimaiyyat: Millî Terbiye Nedir?»; Ahmed Rasim'in «Tarih: İzmir Valileri», Ahmed Talât'ın «Edebiyat: Halk Edebiyatı Hakkında —1—» başlıklı yazılarıyla Kâzım Nâmi'nin «Anama» şiiri yer alıyordu.

15 «İzmir'de Büyük Bir Teşebbüs,» **Vakit**, 9 Kânun-ı evvel 1333, s. 1.

caret işleri için hükûmete karşı büyük bir itimat vardır. Akhisar'da aşar fazlası olarak alınan % 12 geçen sene köylüye terk edilmiş ve ahali bu parayı sermaye ittihaz ederek bir köylü bankası açmışlardır. Memleketimizde ilk defa vaki olan bu mali teşebbüsün büyük bir ehemmiyeti vardır. İzmir'in sair mahallerinde buna mumâsil mahallî müesseseler açılmak üzeredir.

İzmir'de büyük bir bulvar açılmakta olduğu malumdur. Bu bulvar, kasaba istasyonundan gümrüğe kadar 1250 metre boyunda ve 40 metre arzında olacaktır. Bu bulvar evvelce ecnebi sermayedarlar tarafından yapılması mukarrer iken ahvâl-i hazıradan dolayı buna imkan olamamış, fakat 300.000 lira sermaye ile millî bir imarât şirketi teşkil edilerek işe başlanmıştır....

İzmir'in iktisadiyatında, umumiyetle ticaretinde iki büyük noksan, daha doğrusu tehlike görüyorum. Biri, sınai müesseselerde, fabrikalarda hep ecnebi sermayesinin işlemesidir. İkincisi şömendiferlerinin ecnebiler elinde bulunmasıdır. Tirenler ecnebiler elinde bulundukça, onlar İzmir'in ticaretiyle istedikleri gibi oynuyorlar. Bundan tüccara büyük zararlar gelebilir; İzmir tüccarı esham çıkararak bu şömendiferleri satın alacak kadar zengindirler. Bu sene İzmir'e ticaretten 40 milyon lira girebileceğini söylemek İzmir'in serveti hakkında bir fikir vermeye kâfidir... Sonra, bütün bunlara hâkim bir şey vardır ki o da 'Halk'a Doğru' inmek, memleketin irfanını ilerletmektir.

Doktor Nazım Bey, daha 1906 yılında Paris'teki Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin üyesi olarak, başında sarık, sırtında cübbe, çenesinde sakal, Hacı Mehmet Efendi takma adıyla, Atina üzerinden Selanik'e gelmiş, buradaki Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'ni Paris'e bağlamıştı. Ardından Tütüncü Yakup Efendi adıyla İzmir'e geçmiş, cemiyetin Ege yöresindeki örgütlenişini sağlamıştı.[16] Halka Doğru Cemiyeti'nin diğer kurucuları, İzmir Valisi İttihatçı Rahmi Bey ve İttihat ve Terakki İzmir mes'ul kâtibi Celâl (Bayar), savaşın başından beri Ege yöresinde Müslüman-Türk eşrafı, şirketlerde, kooperatiflerde, yerel bankalarda biraraya getirmişlerdi.[17]

«Halka doğru» gidenler bu kez, Türk Ocakları'nın Anadolu'ya yönelik «narodnik» eğilimleri ötesinde, Müslüman-Türk unsurun, özellikle dış odaklara karşı, ekonomik çıkar birliğini gözetiyorlardı. «Halka doğru» hareketi artık bir «orta sınıf» hareketiydi; maddi tabanı vardı; ekonomik çıkarlarla kültürel oluşumu aynı potada eritmeyi amaçlıyordu. İttihatçılar, bundan

16 Kâzım Nâmi Duru, **«İttihat ve Terakki» Hatıralarım** (İstanbul, 1957), s. 16-17.

17 Ege'deki iktisadi örgütleniş için bkz. Zafer Toprak, **Türkiye'de «Millî İktisat» [1908-1918]** (Ankara; Yurt Yayınları, 1982).

böyle halkçıydılar; Anadolu eşrafıyla bütünleşiyor, Anadolu'da «ulusal pazar» oluşturmanın gereğine inanıyorlardı. Bu nedenle ulusçulukla halkçılığın eşgüdümlenmesi gerekiyordu. Aynı yıllarda, İstanbul'da, başta Ziya Gökalp olmak üzere İttihatçı teorisyenler, **Yeni Mecmua**'da halkçılığın kuramsal temellerini atıyorlardı.[18]

18 Zafer Toprak, «II. Meşrutiyet'te Solidarist Düşünce: Halkçılık,» **Toplum ve Bilim**, sayı 1 (Bahar 1977), s. 92-123.

Ottoman Narodniks: 'To the People' Movement

Zafer Toprak

Summary

Populism was one of the major concepts that the Second Constitutional Period (1908 - 1918) brought to Ottoman intellectual thought. The Ottoman populists were influenced by the Russian Narodnik movement and its extentions in the Balkans. They were organized in societies named «Türk Ocağı» and «Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti», and published two periodicals called *Türk Yurdu* and *Halka Doğru*.

The Russian «To the People» movement reached the Young Turks via the Balkan intellectuals and the miğrant Turks from Russia. The populist movement in the Balkans had become influential among writers and teachers in the early years of the 20th century. On the other hand, migrant intellectuals, such as Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, Hüseyinzade Ali, knew about Pan - Slavism and Russian socialism. They played important roles in the parallel Turkist and populist movements in the Ottoman Empire as a result of the nascent nationalism of the Second Constitutional Period.

Following the 1908 Revolution, the words «nation» and «people» were often used interchangeably. For this reason, *Türk Yurdu* insisted that «to go to the people» and to understand them was a precondition of advancing the nation. Yusuf Akçura, in his articles, argued that the fate of the peasantry could only be improved through the guidance of intellectuals. In Russia and Germany, intellectuals had played a crucial role. Within the frontiers of the Ottoman Empire, the same was true of the Serbians, Bulgarians and Greeks.

The periodical, *Halka Doğru*, heralded that the Turkish youth had also embarked upon a similar effort «to go to the people». Indeed, the students of the Medical School pioneered this new movement. Within a short period, the populist movement had gained ground in Anatolia, especially in Konya and Eskişehir.

The «to the people» motto had also become influential within Ottoman literary circles. One of the consequences of the populist movement in literature was the simplification of language. Under the banner of «New Language» the effort was made to Turcisize the vocabulary so that written Turkish could be understood by the common man. A second consequence was the emergence of what was called «the national literature» which aimed at portraying the daily life of the Muslim - Turkish population.

During the World War I years, populism gained a new dimension. Under the influence of French sociology and the ««national economy» movement, it moved away from its narodnik path and acquired a solidarist outlook. It now became the intellectual movement of the emerging middle classes, with an emphasis on class harmony and the alleged union of economic interests. A society called «To the People» was established in İzmir, which published a perodical under the same title. However, unlike the original movement, the peasantry was no longer on the agenda of the new populists as the Muslim - Turkish middle classes became the focus of attention. In a sense this was the first expression of the nascent national bourgeoisie.

"Karşı Koyma"cı Geleneğin Aydını: E.P. Thompson

*Serdar Turgut**

18. ve 19. yüzyıllarda İngiliz insanı alışageldiği yaşam biçimini, değer yargılarını ve geleneklerini temelden sarsan kapitalizme karşı direnişe geçmişti. Bu, her tarih kitabında yazılmayan, ev kadınlarının, 'asil' içki bira yerine cin içen 'serserilerin', kendi köyü dışına adım atmamış toprak ekicisinin, hırsını kendini açlığa mahkum edecek olan makinaları kırmakla belli eden dokumacının içine itildiği koşullardan kurtuluşun ancak dine sarılmakla bulunabileceğine inananların, yani 'basit' insanların direnişiydi. Ne var ki bu basit insanlar tarihi yapmışlardır ve kapitalizme karşı direnişleri çoğunlukla yenilgiyle sonuçlanmış olsa da bu 'karşı koyma' ('Old Dissent') geleneği, İngiliz toplumuna damgasını kolayca silinemiyecek bir biçimde vurmuştur.

1970'li yılların sonuna doğru bu gelenek yine güçlü bir biçimde canlandı. Nükleer silahların, pek mükemmel olmasa da daha güzelleştirilebilir olan dünyamızı yok edeceğine inananlar, bu silahların ortadan kaldırılması için tüm güçleri ile çalışmaya başladılar. 'Karşı koyma' geleneğinin tüm özelliklerini kendi kişiliğinde yaşatan, tüm yaşamı boyunca demokrasi ve bireysel özgürlükler için mücadele veren E. P. Thompson yok olmaya karşı direniş hareketinin de önde gelen sözcüsü olma sorumluluğunu yüklendi. Otuz küsur senedir her türlü otoriter ideoloji ve kuruma karşı mücadele verip alternatif bir siyaset anlayışını savunan Thompson için bu son yüklendiği sorumluluk kaçınılmazdı. Yaşamının hiçbir döne-

* Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi araştırma görevlisi.

minde, hangi koşullar altında olursa olsun, bu tür sorumluluklardan korkmamış olan Thompson'u tanıtmak bu çalışmanın amacıdır.

«1956 RUHU»

Thompson'un yaşamında belki de en önemli tarih 1956'dır. Hatta bir yazısında «o an'a **(moment)** dönme isteği bende bir tutku haline dönüştü» demektedir.[1] Bu tarihten önce İngiliz Komünist Partisi içinde önemli sayıda taraftarı olan bir grup, partinin politikalarına karşı muhalefet etmekteydi. Bu muhalefetin sözcüsü durumunda olan Thompson ve arkadaşlarının çıkardığı **The Reasoner** adlı dergi partide hakim olan stalinist anlayışa karşı «sosyalist hümanizm» diye tanımlanan bir siyasal tavrı savunmaktaydı.[2]

Bu muhalefet Sovyetler Birliği **realpolitik**'ini sosyalizmle özdeşleştiren, insanı, tarihte varolduğu kabul edilen birtakım **kaçınılmaz** yasaların tutsağı olarak gören anlayışa karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkışın bir boyutu olarak tarihin yapılmasına değer yargıları ve mücadeleleriyle aktif olarak katılan bir insan anlayışını geliştiren ve parti içi örgütlenmede, uygulamada sadece merkeziyetçilik olarak işliyen «demokratik merkeziyetçilik» anlayışına karşı demokrasiyi savunan bu görüş doğal olarak lider kadrolarının şimşeklerini üzerine çekmekteydi. Bu iki grup arasında kopuş noktasına Sovyetler Birliği'nin 1956'da Macaristan'ı işgal ettiği aylarda gelindi. Bu işgalin destekleyicisi olan partiden onbin kadar üye ya atıldı ya da istifa etti. Bunlar arasında partinin bu tarihten önce İngiliz düşün yaşamına tek katkısını oluşturan Komünist Parti Tarihçiler Grubu'nun hemen hemen tüm üyeleri de bulunmaktaydı.

Thompson'da bir tutku haline dönüşen ve kendisine 1980'lerde bile «1956 ruhu»nun amaçlarını gerçekleştirmek için çalıştığını söyleten bu an'ın önemini anlıyabilmek için dönemin siyasal konjonktürünün ana hatlarının iyice kavranması gerekmektedir. Thompson partiden koptukları zaman kendilerini nasıl bir siyasal ortam içinde bulduklarını ve bu siyasi ortamı hazırlayan oluşumları 1960'da yazdığı «Outside the Whale» («Balina'nın Dışında») adlı makalesinde tanımlamaktadır.[3] Burada balina metaforu Soğuk Savaş koşullarının belirlediği siyasal ortamı anlatmak için kulla-

1 E. P. Thompson, **The Poverty of Theory and Other Essays** (London, 1968), s. 384.

2 Bu dönemin genel havası Raphael Samuel, «British Marxist Historians - 1880-1980, part 1», **New Left Review,** no. 120 (March-April 1980), s. 21-97'de çok iyi verilmiş.

3 E. P. Thompson, «Outside the Whale», **The Poverty of Theory and Other Essays,** içinde s. 1-33. Bu bölümde metin içinde yer alan sayfa numaraları bu yapıta aittir.

nılmış.[4] 1955'de İngiltere'de genel seçimler öncesinde insanları nükleer savaş tehlikesine karşı uyarmaya çalışan Bertrand Russel'ın girişiminin neden ilgi toplayamadığını, hatta alay konusu olduğunu soran Thompson, bu tavrı Soğuk Savaş ortamının Batı aydınlarında yarattığı vurdumduymazlık ve kötümserlik hislerine bağlıyor. Dahası bu vurdumduymazlık «yaygınlaşmasına çok uygun olan bir sosyal ortam içinde, kendisine özgü mantığından güç alarak herkesi etkilemektedir» (s. 3). Bu hislerle dolu Batı aydını balinanın içindeki kurumsal rahatlığa gönüllü olarak sığınmakta, yani hâkim dünya görüşünün kendisinden beklediği davranış biçimlerini kabul ederek kendi köşesine çekilmektedir. Her türlü sol düşüncenin stalinizm ile özdeşleştirildiği bu ortamda, Marksizm düşmanlığı, Batı'lı dünya görüşünün **(consensus)** yaşaması için gerekli bir unsur haline gelmişti ve balinanın göbeğine insanları çekmek için bir silah olarak kullanılmaktaydı. Aynı şekilde Doğu ülkelerindeki otoriter sistem de kendi dünya görüşünün sürekliliğini sağlamada Batı düşmanlığı temasını kullanmakta, varolan sisteme ve Sovyet **realpolitik**'inin sosyalizm ile eş tutulmasına karşı çıkanları Batı'nın ajanları olmak ile suçlayarak bastırmaktaydı. Artık Soğuk Savaş «... kendi kısır döngüsü içinde insanlığın yaşamını yönlendirmektedir. ...; askeri ve siyasal stratejilerin düşmanca karşıtlığı kendine özgü gelişme süreci bulunan bir mantığı da beraberinde getirmiştir.» (s. 11) Yani hem Batı hem de Doğu ülkelerinin insanları artık balinanın içindedirler.

Sorun balinanın içinden nasıl çıkılacağıdır ve işte 1956 kuşağının önemi bu soruyu ortaya atıp, cevaplar aramasından kaynaklanmaktadır. «Şundan emin olmalıyız ki bizler varolan koşulları değiştirmezsek bu koşullar kendiliğinden ve büyük bir ihtimalle de daha kötüye doğru değişecektir» (s. 28) diyen Thompson şu soruyu sorarak makalesini bitirmektedir: «Doğu ve Batı'da yeni kuşaklar, eski dünyanın kötümserlik yaratıcı koşullarından ve yeni dünyanın otoriter sisteminden, aynı anda ve beraberce kendilerini kurtarıp, insan bilincini tek bir sosyalist hümanizme doğru yönlendirebilirler mi?» (s. 32-33)

1956'nın gündemi tek bir maddeden, bu sorudan ibaretti ve bu tarihte partiden kopanlar birçok yönleriyle bu soruya cevap aramaya başlamış-

4 Thompson tüm çalışmalarında İngiliz edebiyatının ürünlerinden ustaca yararlanmıştır. «Outside the Whale»in ana fikri Auden ve Orwell'in çalışmalarından esinlenerek oluşturulmuştur. Auden'in şiirlerinde 1939 öncesi dönemde varolan iyimser hava bu yıldan sonra yok olmaktadır diyen Thompson (s. 9), bu dönemin havasını «balinanın içine girin... ona karşı mücadele etmeyi veya onu denetliyormuş gibi numara yapmayı bırakarak dünya sürecine teslim olun» diyen Orwell'in çok iyi kavradığını söylemektedir. (s. 13) «Balinanın Dışında», Orwell'in tanımladığına benzeyen bir ortamda kurtuluş yollarını araştıran bir çalışma için çok uygun bir başlıktır.

lardı. Özellikle 1979'dan sonra etkinliği çok artan ve son birkaç senedir Thompson'un adeta sözcülüğünü üstlendiği Nükleer Silahsızlanma Kampanyası **(Campaign for Nuclear Disarmament, CND)** bu dönemde başlatıldı. Thompson «Outside the Whale»de Batı'daki aydınların balinanın içindeki rahatlığa gönüllü olarak sığındıklarını, fakat aynı balinanın içinde atom bombasının da var olduğunu görünce bazılarının balinadan çıkmak için çaba göstermeye başladıkları tesbitini yapmıştı. Bu tesbit de, nükleer silahsızlanma talebinin Soğuk Savaş'ın mantığına bir darbe olacağı fikriyle birleşince **CND** oluştu.

Diğer taraftan Thompson ve arkadaşları partiye üye oldukları dönemde yayınladıkları **The Reasoner**'in devamı olarak 1957'de **The New Reasoner**'i çıkarmaya başladılar.[5] Bu derginin ilk sayısına yazdığı «Socialist Humanism» başlıklı makalede[6] Thompson, stalinist ideoloji ve pratiğin bir eleştirisini yaparak, Sovyetler Birliği'nde bir birey olarak insanın baskı altında tutulduğunu belirtmekte, Sovyet ideolojisine karşı insanları «isyan» etmeye davet etmektedir. Fakat daha da önemlisi bu makalede Thompson, 1963'de yayınlıyacağı **The Making of the English Working Class** (İngiliz İşçi Sınıfının Kendini Oluşturması) adlı, tarih metodolojisi ve yazınında yepyeni bir çığır açan çalışmasındaki fikirlerinin de çekirdeğini oluşturmaktadır. «Biz sistem oluşturmaya pek güvenmeyen, protestan bir halkız; birkaç yüzyıldan beri de devletin gücü ile desteklenmiş bir ideolojik **ortodoksluğun** baskısı altında yaşamaktayız» diyen Thompson,[7] 1956'nın gündemindeki soruya cevabın İngiltere tarihinin kendine özgü niteliklerinden ilham alınarak bulunabileceği fikrini işlemekteydi. Uymazcılık **(noncomformity)**, merkezi otoriteye karşı güvensizlik, bu otoriteye karşı bireysel hak ve özgürlükleri kıskançlıkla koruma ve 'karşı çıkma' («Old Dissent») geleneği, kapitalizmin'in romantik eleştirisi gibi güçlü bir fikir akımının varlığı, Thompson'a göre kesinlikle sahip çıkılması ve güçlü bir biçimde yeniden yaşatılması gereken tarihsel miraslardır. 1956'lılar artık balinanın dışına çıkma mücadelesinin ana hatlarını belirlemeye başlamışlardı.

5 Bu dergiye katkıda bulunanlar arasında E. P. Thompson'dan başka John Saville, Dorothy Thompson, Ralph Miliband, Michael Barratt-Brown, Peter Worsley, Royden Harrison, Christopher Hill, Rodney Hilton, Eric Hobsbawm da bulunmaktadır. E. P. Thompson, «The Politics of Theory», **People's History and Socialist Theory**, derl. Raphael Samuel (London, 1981), içinde s. 397'de **The New Reasoner** dergisinin niteliğini kısaca tanımlamaktadır.

6 E. P. Thompson, «Socialist Humanism», **The New Reasoner**, no. 1 (1957).

7 Christopher Hill, E. P. Thompson, Sheila Rowbotham gibi tarihçilerin Metodist okullarda okuyup, Metodist geleneklerin hâkim olduğu ortamlar içinde büyüdüklerini kaydeden R. Samuel, Protestanların dogmadan nefret etme geleneğinin Thompson'un yaşamında ve siyasal düşüncesinde çok önemli rol oynadığını öne sürmektedir. R. Samuel, «British Marxist Historians», s. 43 ve 53-54.

Aslında Thompson fikirlerinin ne yönde gelişmekte olduğunun ipuçlarını daha partiye üye iken 1955'de yayınladığı **William Morris, Romantic to Revolutionary** (William Morris, Romantik'ten Devrimciye) adlı çalışmasında vermekteydi. Bu çalışma, temelde, Romantik gelenek ve bu geleneğin Morris tarafından dönüştürülmesi olgusuna yeni bir bakış oluşturmaktadır.[8] Romantik gelenek —ki başta gelen temsilcileri Carlyle ve Ruskin'di— hakimiyeti gün geçtikçe kuvvetlenen sanayi kapitalizmi ve onun beraberinde getirdiği değer yargılarına karşı, kapitalizm öncesi ekonomik yapının basit, karşılıklı dayanışmaya dayalı işbölümünü ve «doğal» yaşam biçimini savunan, temelde tutucu bir tepki hareketidir. Thompson'a göre çağdaşları olan Marx ve Engels'den bağımsız olarak orijinal bir düşünür olan Morris'in[9] önemi, romantik geleneğin ana fikirlerini sosyalist bir içerikle yeniden düzenlemesindedir. Morris içinde yaşadığı toplumu romantik gelenekten devraldığı kavramlarla eleştirirken, geleceğin nasıl olması gerektiği konusunda bir ütopya da kurmaktadır. Sanayi kapitalizminin birlikte getirdiği gerekliliklerin dışına çıkmayı isteme cesareti gösterildiğinde (ki bu «bilinçli umut»tur), insanın gerçekten mutlu olabilmesi için varolması gerekli birtakım ilkelerin kendilerini «gerekli kılabilecek» bir ortamın hazırlanması da başlayabilecektir.

Morris'in inanıp savunduğu değerler 1956'da kesin tavır almaya karar veren muhaliflerin de güç kaynağı olmuştur. Thompson, kitabının 1977'de yapılan yeni baskısında bunu açıkça belirtmektedir:

> *1956'da, ortodoks Marksizm'le olan anlaşmazlıklarımın tamamen keskinleştiği dönemde, Morris üzerinde çalışırken öğrendiğim algılama biçimlerine yeniden döndüm ve Morris'in beni destekleyici gücünü arkamda hissettiğimden olacak, tartışmaya devam etme gücünü kendimde buldum.*[10]

Morris'ten öğrenebileceklerimiz sol düşünce ile bağdaşabilir, ne var ki bunun için tek önkoşul sol düşüncenin kendisini eleştirme ve yeniden

8 E. P. Thompson'un kitabının yayınlandığı dönemde Raymond Williams'da kapitalist endüstriyelismin ve faydacı ideolojinin eleştirisi üzerindeki çalışmalarını sürdürmekteydi. Williams'ın **Culture and Society** adlı kitabı Thompsan'un çalışmasından üç yıl sonra yayınlanmıştır. İlginç olan nokta, Thompson'un da belirttiği gibi, bu dönemde ikisinin de birbirlerinin çalışmalarından haberleri olmamalarıydı. bkz. E. P. Thompson, «Romanticism, Utopianism and Moralism: The Case of William Morris», **New Left Review**, no. 99 (Sept. - Oct. 1976), s. 84.

9 Thompson, «Romanticism, Utopianism and Moralism: The Case of William Morris», s. 90. Bu makale Thompson'un kitabının 1977 baskısına yazdığı bölümün **New Left Review**'da yayınlanmış biçimidir.

10 **A.g.e.**, s. 109.

düzenleme sürecine girmesidir, diyen Thompson, **The New Reasoner'in** sayfalarında (bu gelenekten çıkarak) alternatif bir siyaset anlayışının oluşmasını sağlıyacak teorik bir çerçeveyi oluşturma çabasını başlatır.

NEW LEFT REVIEW

The New Reasoner iki buçuk senelik bir yayın yaşamından sonra, 1959 yılının ortalarında **Universities and Left Review** ile birleşerek **New Left Review** adını alır. 1962 yılına kadar **Review'**da hem güncel siyasal olaylara müdahale edici nitelikte, hem de yukarıda belirttiğimiz teorik çerçevenin oluşmasına katkıda bulunacak nitelikte yazılar yayınlanır.[11] 1962 yılının başlarında dergiye bir çekidüzen vererek yeni bir soluk aldırması için, tüm kurucular tarafından üstün yeteneğe ve bilgiye sahip olduğu kabul edilen Perry Anderson'a derginin baş editörü olması teklifi yapılır. Yıl sonunda ise Thompson ve arkadaşları derginin yazı kurulundan istifa etmek zorunda kalırlar. Bir yönüyle bu olayda Anderson'un otoriter tutumunun büyük rolü olduğu kesindir.[12] Fakat daha da önemli neden

11 Thompson 1961'de **New Left Review'**in sayfalarında R. Williams'ın **Culture and Society** ve **The Long Revolution** (1961)'da öne sürdüğü fikirlerin bir eleştirisini yayınlar. Kendi başına ayrı bir çalışmanın konusu olabilecek bu eleştiride Thompson temelde Williams'ın «tüm bir yaşam biçimi olarak» kültür kavramı yerine «tüm bir mücadele biçimi olarak» kültür kavramını önermekte, Williams'ın birtakım geleneklere sahip çıkılması gereğini açıklamak için kullandığı «geleneğin günümüze uzatılması» **(extension)** kavramına karşı, bu geleneklere sosyalistler tarafından sahip çıkılma sürecinde bir süreklilik kadar 'kopuş'ta olacağını bu yüzden 'dönüştürme' kavramının kullanılması gerektiğini söylemektedir. E. P. Thompson, «The Long Revolution 1», **New Left Review,** no. 9 (May-June 1961); «The Long Revolution 2», **New Left Review,** no. 10 (July-August 1961). Bu tarihten sonra Thompson ve Williams'ın fikirlerinde sürekli bir yakınlaşma başlamış ve bu süreç beraber yayınladıkları **May Day Manifesto** (1968) adlı çalışmadan sonra daha da hızlanmıştır. Öyle ki 1981 yılında Thompson «bugün teorinin kritik noktaları üzerindeki düşüncelerim Williams'ın düşüncelerine çok yakındır» diyebilmektedir. E. P. Thompson, «The Politics of Theory», **People's History and Socialist Theory,** derl. Raphael Samuel.

12 **New Left Review** içindeki son gelişmelerin de Anderson'un bu tutumuyla ilgili olduğu kanısındayım. 1983 yılı içinde ilk önce Anderson 20 yıldır sürdürdüğü baş editörlük görevini Robin Blackburn'a devretmiş, daha sonra da Kasım ayında Anthony Barnett, Fred Halliday, Jon Halliday, John Merrington, Juliet Michell, Roger Murray, Tom Nairn, Lucien Ray, Bob Rowthorn ve Gareth Stedman Jones derginin yazı kurulundan, derginin idaresi konusunda anlaşmazlık gerekçesiyle, istifa etmişlerdir. **New Left Review,** no. 142 (Nov-Dec. 1983), s. 4. Robin Blackburn istifalar hakkında verdiği demeçte NLR'de sunulan gerekçenin yanında ayrıca yazı kurulu içinde bir 'kişilik çatışması' olduğunu da söylemektedir. **New Statesman,** 9 December 1983, s. 5.

Thompson ve Anderson'un İngiliz tarihini yorumlama biçimlerinde büyük ayrılığa düşmeleridir.

Thompson'a göre **Review,** Anderson'un editörlüğü almasından sonra, üç ana konu üzerinde yoğunlaşmıştır: 1) 'üçüncü dünya'nın analizi 2) Marksist teorinin yeniden tanımlanması 3) İngiliz tarihi ve sosyal yapısının analizi. **Review**'in en özgün katkılarının birinci grupta olduğunu söyleyen Thompson'un mücadelesi, derginin yeni kadrosunun üçüncü konuya yaklaşımına yöneliktir. 23, 24, 27, 28. sayılarda Anderson ve Tom Nairn derginin gelecekteki tavrını belirleyen çalışmalarını yayınlarlar.[13] Bu makaleler içinde en önemlisi, hiç şüphesiz, Anderson'un İngiliz tarihine yeni bir yorum getirdiği «Origins of the Present Crisis) («Bugünkü Krizin Kökenleri») adlı çalışmasıydı ve Thompson'un bunu eleştiren incelemesini yayınlamasıyla, sol düşüncenin yakın tarihi içinde bugün hala süregiden, en şiddetli tartışmalardan biri başlamış oldu.

«İNGİLİZLERİN FARKLILIĞI» («THE PECULIARITIES OF THE ENGLISH»)[14]

Thompson'a göre Anderson'un geliştirdiği ana tez şöyle özetlenebilirdl (s. 37-38). 1) 1640 devrlminin zamanından önce gerçekleşmesi ve sonuca ulaştırılamaması nedeniyle sanayi burjuvazisi hegemonyasını kuramamış ve 1688 uzlaşmasında toprak sahipleri ile kurulan ittifakta «küçük ortak» olmak zorunda kalmıştır. 2) Buna iç savaşta din unsuru da hakim olduğundan, burjuvazi kendine özgü, tutarlı, bir dünya görüşü geliştirememiş ve «ampirik» dünya görüşü ile yetinmiştir. 3) Zamanından önce gerçekleşen burjuva devrimi, olgunlaşma olanağı bulamayan bir işçi sınıfı hareketinin ortaya çıkmasına neden olmuş ve 1880'lerde Fabianism'in denetimine giren bu hareket burjuvazinin «ampirik» dünya görüşünü taklit ederek benimsemiştir.

Thompson'un Anderson'a getirdiği en büyük eleştiri onun çalışmasında kullandığı yöntem ile ilgilidir. Fransız devrimi ve sonrasındaki gelişmeleri inceleme yoluyla «tipik» bir model oluşturan Anderson, bu modele ait kavramlarla İngiliz tarihini incelemeye çalışmakta ve buradaki özgül gelişmeler modele uymadığı için bu tarihi eleştirmektedir. Thompson, İngil-

13 P. Anderson, «Origins of the Present Crisis», **NLR,** no. 23 (1964); T. Nairn, «The British Political Elite», **NLR,** no. 23 (1964), «The English Working Class», **NLR,** no. 24 (1964); «The Anatomy of the Labour Party, 1», **NLR,** no. 27; «The Anatomy of the Labour Party, 2», **NLR,** no. 28 (1965).

14 E. P. Thompson, «The Peculiarities of the English», **The Poverty of Theory and Other Essays,** içinde s. 35-91. Bu bölümde metin içinde yer alan sayfa numaraları bu makaleye aittir.

tere'deki tarımsal güçler — burjuvazi bileşiminin oldukça alışılmamış olduğunu (s. 45) ve İngiltere'de olayların bir türlü, Fransa'da ise başka türlü geliştiğini, aradaki farkın önemli olup, değişik geleneklerin oluşmasına neden olduğunu kabul etmektedir (s. 47). Ne var ki bunun **her** gerçek tarihsel olay gibi belirli güç dengelerinin sonucunda ortaya çıktığını söylemektedir. Thompson'a göre bu özgül güç dengelerine ve ondan kaynaklanan gelişmelere eğer modelde yer yoksa, o zaman modeli redetmek gerekir, gerçek tarihi değil.

Anderson'un yaptığı gibi gerçek tarih suçlanıp modele sahip çıkıldığı zaman, temelleri, açıklanmaya çalışılan tarihsel dönemde atılan, 1956'lıların balinadan çıkabilmek için sahiplendikleri ve yeniden yorumladıkları miraslar bir kalemde «gelenekselcilik» ve «ampirisizm» suçlamaları ile silinebilmektedir. Bunu, örneğin, Anderson'un İç Savaş'ta dinin etkilerini incelerken aldığı tavırda görebiliriz; yukarıda, burjuvazinin tutarlı bir dünya görüşü oluşturamayıp «ampirik» dünya görüşüne sarılmasını dinin etkisine bağladığını görmüştük. Thompson da İç Savaş'ta din ögesinin önemini kabul etmekte (s. 58), ancak bunu Fransız deneyiminden türetilmiş «tipik» modelde öngörülen gelişmeleri (yani İngiliz burjuvazisinin Jakoben tavırlar almasını) engelleyici bir dünya görüşü olarak görmek yerine, İngiliz aydınının daha sonraki dönemlerde bir gelenek haline dönüşen «karşı çıkmacı» **(dissent)** tavırlarının nedenlerinden biri olarak incelemektedir. (s. 58-59) Gerçekten de Katolik kilisesinin hegemonyası yıkıldığı zaman bunun yerine kendine özgü bir otorite yapısı, disiplini ve tam kapsamlı bir teolojisi olan, yeni bir dinsel ideoloji gelmemiş, aksine her türlü dinsel otorite merkezi çözülmeye başlamıştır. (s. 58) Protestanlığın zaferi toplumun her düzeyinde akılcı düşünce ve davranış biçimlerinin çoğalmasına neden olmuş ve Anderson'daki anlamıyla bir «ideoloji» olarak değil de, gerçekliğe saygı anlamında ampirik davranış biçimi yaygınlaşmaya başlayıp, adetâ ulusal bir âdet haline gelmiştir. (s. 63)

Aslında teorik modeli mutlaklaştırıp tarihin suratlarına çarptığı «büyük gerçekleri» görmezlikten gelme sadece Anderson ve Nairn'e özgü birşey olmayıp, 19. yüzyıl sonundan itibaren sol düşüncenin çeşitli biçimlerinin ortak özelliğidir. (s. 64) Ne var ki tarih bu «büyük gerçekler»in oluşturduğu dönemlerden ibarettir ve biz bu dönemlerin içine giremezsek (yani gerçekliği kavrayamazsak) tarihi anlayabilmemiz olanaksızlaşır. (s. 65)

> *Öyleyse tarihe tarih olarak — kendilerini, kendilerinin seçmediği, kendilerine karşıt birçok güçle çatışmaktan kaçınamayacakları, ilişki ve görevlerin büyük aciliyet kazandığı ve kendi isteklerini kabul ettirebilme şanslarının çok az olduğu, gerçek durumlarda bulan gerçek insanlar arası ilişkiler olarak — bakılmalı, yoksa modelin tanımladığı olması gereken biçiminde değil. (s.69)*

Anderson'un yaptığı gibi tarihte olması gerekenin aranması yanlışına düşüldüğü zaman İngiliz tarihindeki özgül gelişmeler ve bunlardan kaynaklanan gelenekler kolaylıkla bir kenara itilebilmekte, İngiliz tarihinin Fransız tarihine benzemiyor diye azarlanması gibi acaip bir tavır ortaya çıkmaktadır. Ne var ki İngiltere, Fransız ihtilalinin ve sanayi devriminin etkilerini, Protestanlığın, 'karşı çıkmacı' tavrın, merkezi otoriteye güvensizliğin, uymazcılığın, kendi gerçekliklerinden hareket ettikleri için «bilimsel» şemalara uymayan romantik geleneğin yaygın olduğu bir toplum olarak yaşamıştır ve tarihçinin görevi de bu karmaşık ilişkiler bütünlüğünü açıklıyabilecek kavramlarla modelini oluşturmaktır.

Aslında Thompson buna, bu tartışmadan iki sene önce, 1963'de yayınladığı **The Making of the English Working Class** (İngiliz İşçi Sınıfının Kendini Oluşturması) adlı çalışmasında girişmişti. Bu yüzden de Anderson'la olan tartışmasında tarih yazma pratiği içinde olan bir kişi olarak otoritesini hissettirmektedir. Bu yapıtın incelenmesine biraz sonra döneceğiz, fakat bundan önce Thompson'un Anderson'u incelerken öne sürdüğü, ama aslında hakim Marksist tarih anlayışına karşı geliştirdiği beş ana eleştiriyi, hem kendi metodolojisini açıklamak hem de daha sonra sol içinde yoğunlaşacak tartışmalara ışık tutmak açısından önemli olduğu için aktarıyorum:

1 — Herhangi bir modelin uygun olarak kullanılıp kullanılmadığı sorusunu tarihçi defalarca kendisine sormalıdır. (s. 77) «Modelini uygulama sürecinde iken bile tarihçi radikal bir şüphecilik içinde olmalı» (s. 78) ve tarihsel gerçekliğe karşı modelin yapısını esnek tutmalıdır. Model ile gerçeklik arasında bu biçimde sürekli bir diyalog olmazsa «entellektüel gelişme olanaksızlaşır». «Model tarihsel sürecin bir metaforudur. Bu sürecin en önemli parçalarına işaret etmekle kalmaz aynı zamanda bu parçaların nasıl birbirleriyle karşılıklı ilişkide olduklarını ve hangi biçimlerde değiştiklerini de açıklar. Bir anlamda tarih modele indirgenemez; eskiden olmuş **herşey** tarih olarak kalmaktadır. Öte yandan ise bir model oluşturmadan tarih, tarih olmaz; en basit bir nedensellik, süreç veya kültürel koşullandırma kavramı işin içine sokulduğu andan itibaren artık bir model varsayılmaktadır» (s. 77-78) diyen Thompson şematizme, modelin gerçeklikten bağımsız tutulduğu yaklaşıma karşı, modelin yapısının «olgusal denetime» tabi tutulduğu bir yaklaşım getirmektedir.

2 — Altyapı-üstyapı modelinin yetersizliği.[15] Thompson'a göre bu

15 Thompson, R. Williams'ın **Culture and Society**'de bu model'e karşı duyduğu radikal tatminsizliği çok açık bir biçimde dile getirdiğini ve Marksizm'in bu «kabuledilegelmiş formülüne» karşı duydukları kuşkunun ikisinde de o dönemde ortak bir duygu olduğunu söylemektedir. E. P. Thompson, «An Open Letter to Leszek Kolakowski», **Poverty of Theory and Other Essays,** içinde s. 189.

modelde siyasal, kültürel, dinsel tüm toplumsal olguları ekonomik yapıyla açıklama yönünde **indirgemeci** bir eğilim vardır. Tarihçi bu modelin kendisi için sadece bir başlangıç noktası oluşturduğunu unutmamalı ve modelin mekanik yorumlarının büyük yanlışlara yol açacağını bilmelidir. Mekanik yorumda **indirgemeci** eğilim hakimiyet kazanır; bu ise tarihsel süreçler incelenirken insan boyutunun dışlanmasına yol açar. Oysa önemli olan, kendilerini, gönüllü olarak seçmediği, çeşitli nedenselliklerle belirlenmiş bir ortamda bulan insanların ne tür etkilenmeler altında kendi tarihlerini yapmaya giriştiklerini açıklayabilecek bir model oluşturmaktadır. Thompson'a göre bu tür bir modele doğru en önemli adım «sosyal varlık ile sosyal bilinç —veya «kültür» ve «kültür olmayan»[16]— arasındaki diyalektik ilişkinin» kavranmasının tarihsel süreci anlamamızı sağlıyacak tek yaklaşım olduğunun anlaşılmasıdır. (s. 79)

3 — Modelde ekonomik ilişkilere tanınan rolün ne olduğu sorunu. Thompson'a göre «ekonomi» diye ayrı bir kategorinin varlığı bile, yani ekonomik ilişkilerin ekonomi dışı sosyal ilişkilerden ayrılabileceği varsayımı, kapitalizmin evrim sürecinde belirli bir dönemin ürünüdür.[17] Altyapı-üstyapı modeli ve dahası Marx'ın **Kapital**'i de bu dönemin bir ürünüdür; işte ancak bu anlaşıldığı zaman tarihçi kendini kısır döngüden kurtarma yönünde bir adım atabilir. Thompson'a göre:

> *Sorun sosyal süreçleri açıklamak için, en son analizde her zaman için sosyal varlık tarafından belirlenen bir ortamda sosyal bilince özerklik tanıyacak bir model bulmaktır. Acaba herhangi bir model, tarihin, ne önceden istenildiği gibi ne de rastlantısal olan, yani ne (birtakım irade dışı hareket kanunları tarafından belirlenme anlamında)* yasalara bağlı *ne de (sosyal süreçlerde bir* mantık *tesbit edilebileceği anlamında) mantık dışı olan, insana özgü diyalektiğini kapsayabilir mi? (s. 81)*

Model ile gerçeklik arasında sürekli bir diyalog kurulması gerekliliği kavranmaz, altyapı-üstyapı modeli mekanik bir biçimde yorumlanır ve ekonomik determinizme düşülürse, bu türden bir model kurulması olanaksızlaşır. Thompson'a göre şu noktanın anlaşılması çok önemlidir. Kapitalizme karşı mücadelenin bir biçimi, ister üretici ister tüketici konumunda, sömürüye karşı direnmektir; diğer bir biçimi —ki bunlar birbir-

16 «Kültür olmayan» kavramı, Thompson'un Williams'ın **The Long Revolution** adlı çalışmasını eleştirirken, insanın bilinçli mücadelesi ile «tüm bir yaşam biçimini» değiştirme mücadelesini tanımlamak için oluşturduğu bir kavramdır.

17 Thompson 'iktisat' diye ayrı bir kategorinin kapitalizmin evrim sürecinde belirli bir dönemin ürünü olarak ortaya çıkması sürecini Caudwell'in çok iyi anlattığını söylemektedir. «Peculiarities of the English», s. 83.

leriyle ilişkilidir ve hangisinin daha önemli olduğuna **a priori** karar verilemez— kapitalizmin her türlü insanî ilişkiyi ekonomik kavramlara indirgeme eğilimine karşı direnmektir. (s. 84) Kapitalizmin romantik gelenek tarafından eleştirisinin ve bu geleneğin Morris tarafından dönüştürülmüş biçiminin önemi bize bu ikinci tür direnme boyutunu göstermiş olmasındandır.

> *William Morris romantik ve Marksist eleştiriyi biraraya getirip, kapitalizme özgü «değer düşüklüğü» üzerine yazdığı zaman, ekonomik temelden türetilen bir değerler üstyapısına işaret etmemekteydi. Morris'in anlatmak istediği —ki bunu defalarca örneklemiştir— kapitalist toplumun* eşzamanlı *olarak ortaya çıkan ekonomik, ahlâksal ve kültürel sömürü biçimleri üzerine temellendiğidir. (s. 84)*

Bu anlaşıldığı zaman altyapı-üstyapı modelinin indirgemecı çerçevesi dışına çıkılarak, onun dışarıda bıraktığı insan boyutu yeniden incelenebilir hale gelecek ve «üstyapının» «altyapısına» nasıl **uygunsuzca** müdahalelerde bulunduğu görülecektir.

4 — Modelin tarihsel gerçeklik tarafından «denetlenmesi» gereğini duymadıkları ve altyapı-üstyapı modelinin mekanik yorumundan kendilerini kurtaramadıklarından Anderson ve Nairn çok şematik bir sınıf kavramı ile çalışmaktadırlar. Sınıflar «soyut, platonik kategoriler» olarak varolmaz diyen Thompson (s. 51) ilk defa **The Making of the English Working Class**'ın 'giriş'inde yaptığı ve tarih yazarken uygulamaya koyduğu şu tanımı tekrarlar:

> *Sınıf, soyut bir biçimde veya yalnız başına alındığında tanımlanamayan, ancak diğer sınıflarla ilişkileri açısından tanımlanabilen, çoğu kez kendine kurumsal ifade biçimleri bulan bir sosyal ve kültürel oluşumdur; ve en son analizde gerçek anlamda bir tanım ancak* zaman *—yani eylem ve tepki, değişim ve çatışma— boyutu göz önüne alındığı zaman yapılabilir. Biz* bir *sınıf hakkında konuştuğumuz zaman, aynı çıkarları, sosyal deneyimleri, gelenekleri ve değer yargılarını paylaşan, bir sınıf gibi* davranma eğilimleri *olan, diğer insan gruplarıyla olan ilişkilerinde kendilerini, eylemlerinde ve bilinçlerinde sınıfsal özelliklerle tanımlayan, çok esnek olarak tanımlanmış bir insan grubunu düşünmekteyiz. Sınıf'ın kendisi bir şey değil, bir oluşumdur. (s. 85)*

Thompson'a göre bu tür bir tanım tarihçinin kendi metodolojisini kontrol altında tutabilmesi için kesinlikle gereklidir. 'Tipik' modelleri

mutlaklaştıran Anderson ve Nairn'de bu türden bir denetim tamamen dışlanmıştır; modellerinin açıklayamadığı tarihi gerçekliği reddetmeye varan tavırlarında bunun etkisi büyüktür.

5 — Anderson ve Nairn'in modelleri toplumdaki siyasal güç ve iktidar ilişkilerinin önemini abartmalı bir şekilde vurgulamaktadır.[18] Thompson'a göre, tarihsel gerçekliği «gerçek» sınıfsal özüne indirgemeye çalışarak incelemek nasıl yanlışsa, insanlar arasındaki her türlü ilişkiye siyasal güç ve iktidar kavramları aracılığıyla yaklaşmak da o kadar yanlıştır. (s. 86) Anderson'da bu yanlış en iyi Jakobenizm olayına yaklaşımında görülmektedir. Anderson'a göre Jakobenizm «burjuvazinin ilerleme hareketinin doruğunu» oluşturmaktadır. İngiltere'de Fransa'da olduğu gibi etkin ve yaygın bir Jakoben hareket olmadığı tesbitini yapan Anderson, İngiliz tarihindeki birçok çarpıklık ve eksikliği (yani 'tipik' modele uymayan gelişmeleri) buna bağlayabilmektedir. Aynı şekilde Tom Nairn'in İngiliz işçi sınıfı ve İşçi Partisi üzerine yaptığı incelemelerde de siyasal güç ve iktidar ilişkilerinin ön plana çıkarılması sonucu işçi sınıfının hegemonya kurmaya yönelik etkinlikleri dışında kalan her türlü sosyal reformcu girişim analiz dışı bırakılmıştır. (s. 87) Thompson'a göre bu şekilde bir unsura ağırlık verilerek tarih anlaşılamayacağı gibi, Anderson'un «Origins of the Present Crisis» adlı makalesini bitirirken öne sürdüğü «1640 ve 1832'nin tamamlıyamadığı iş, kaldığı yerden alınarak sonuçlandırılmalıdır» türünden yanlış bir siyasal tavır da meşrulaştırılabilir. (s. 56)

Bu beş ana noktayı kısaca belirttikten sonra Thompson, Anderson ve Nairn'in gerek insanî ilişkiler açısından, gerek teori ve tarih anlayışları açısından, tavırlarının, kendisinin 1956'da karşı çıktığı tavra benzediğini söyleyerek, 1956 ruhunun canlandırılması çağrısını yapmakta ve yazısını noktalamaktadır.

Thompson'un, Anderson ve Nairn'in çalışmalarından esinlenerek oluşturduğu, fakat daha genel düzeyde Marksist tarih anlayışına karşı öne sürdüğü eleştirileri içeren bu çalışmasını oldukça ayrıntılı bir biçimde aktarmamın nedeni, daha önce de belirttiğim gibi, Thompson'un kendi tarih anlayışının ve metodolojisinin anlaşılması açısından bu çalışmanın öneminin büyük olmasıdır. Şimdi inceleyeceğim **The Making of the English Working Class**'da bu tarih anlayışı ve metodolojisi uygulanmaya konulmuştur; «Peculiarities of the British» incelemesiyle Thompson'un fikirlerinin neye karşı olmaktan kaynaklandığı anlaşılırsa, **The Making**'in anlam ve önemi de daha doğru bir biçimde kavranılacaktır.

18 Anderson'un bu tavrı daha sonra yayınladığı **The Lineages of the Absolutist State** (London, 1976) adlı çalışmasında da kendini çok güçlü bir biçimde hissettirmektedir.

İNGİLİZ İŞÇİ SINIFI'NIN KENDİNİ OLUŞTURMASI[19]

Yayınlandığı andan itibaren klasikleşen bu çalışmanın önemi yeni bir tarih yazma anlayışını güçlü bir biçimde uygulamaya koymasındadır. Aslında 1956'dan önce Thompson'un da içinde yer aldığı Komünist Parti Tarihçiler Grubu'nda böyle bir tarih anlayışını oluşturma yönünde çalışmalar yapılmaktaydı; kendisinin bu kadar güçlü bir ürün ortaya çıkarabilmesinde bu geleneğin etkisi büyüktür. «Taban'dan yapılan tarih» («history from below»)[20] diye bilinen bu harekette Eric Hobsbawm, Christopher Hill gibi diğer büyük tarihçilerin de bulunduğu göz önüne alınırsa bu çalışma grubunun önemi ortaya çıkar.[21]

Thompson çalışmasında endüstri devrimi ve Fransız İhtilali'nin etkileriyle tüm yaşam biçimleri ve değer yargıları sarsılan «özgür doğmuş İngiliz insanının» kendini savunmaya çalışma mücadelesini anlatmaktadır. Kitapta kullanılan üslup çok ilginçtir, zira Thompson adeta bir hikaye anlatmaktadır. Raphael Samuel'in de belirttiği gibi Thompson çok karmaşık sorunları bu hikaye anlatma üslubu ile gündeme getirip çözümleyebilme gibi az bulunur bir yeteneğe sahiptir. Hikayesini oluştururken gerek fikir gerek çalışma biçimi açısından çok etkilendiği J. L. ve Barbara Hammond gibi İç İşleri Bürosu'ndaki binlerce evrağı kaynak olarak kullanmış,[22] toplumun çeşitli sınıflarından gelen bireylerin değişen yaşam biçimleri, onların kendilerini korumak için tutundukları değerleri ve mücadelelerini anlatırken bir toplumun nasıl değiştiğini göstermeyi başarmıştır.

19 E. P. Thompson, **The Making of the English Working Class** (London, 1963).

20 Bu tarih anlayışının güçlü bir değerlendirmesi için bkz: James A. Henretta, «Social History as Lived and Written», **The American Historical Review,** vol. 84, no. 5 (Dec. 1979), s. 1293-1323.

21 «Tüm 'aşağıdan yapılan tarih' hareketinin ve bu nedenle, doğrudan olmasa da, bugünkü İngiliz sosyal tarih yazınının içinde bulunduğu parlak durumun, temelleri 1940'lar ve 1950'lerin başlarında Komünist Parti Tarihçiler Grubu'nun, soğuk savaşın karanlık günlerinde, yaptıkları çalışmalarla atılmıştır.» R. Samuel, «People's History», **People's History and Socialist Theory,** derl. R. Samuel, içinde. Ayrıca bu grubun çalışmalarının kısa bir değerlendirmesi için bkz. Hans Meddick, «The Transition From Feudalism to Capitalism: Renewal of the Debate», a.g.e., s. 120. Bu grup 1952 yılında, halâ etkin bir biçimde yayın yaşamını sürdüren, **Past and Present** dergisinin çıkarılmasında öncülük etmiştir. Ayrıca ilk defa 1966 yılında çalışmaya başlıyan Tarih Çalışma Grubu'nun **(History Workshop)** çalışmaları da bir anlamda Komünist Parti Tarihçiler Grubu'nun yerleştirdiği geleneğin bir devamıdır. bkz. R. Samuel, «History Workshop (1966-1980)», a.g.e., s. 414.

22 Hammond'ların Thompson üzerindeki etkileri için bkz. R. Samuel, «British Marxist Historians», s. 37. Samuel'in de belirttiği gibi Hammonds'lardan etkilenmesine rağmen Thompson onları Luddismi yorumlamalarında 'klasik Whig görüşünü' savunmakla suçlamaktadır. E. P. Thompson, **The Making of the English Working Class,** s. 650.

Thompson'un kendi tarih anlayışını açıkladığı ve kitabının kapsadığı konuları özetlediği 'giriş' bölümünün büyük bir kısmını, gerek tarih yazınına yeni olanaklar açmada gerek yeni tartışmaların başlatıcı olmadaki önemini de gözönüne alarak, aynen aktarıyorum:

> *Bu kitabın alışılmışın dışında bir başlığı var; ve bu başlık kitabın amacına tamamen uygundur.* Kendini oluşturma *deyimini kullandım zira yapısal belirlemelerin yanısıra insan unsurunun da çok önemli olduğu aktif bir süreci incelemeye çalışmaktayım. İşçi sınıfı güneşin belirli bir saatte doğması gibi ortaya çıkmamıştır. O kendi oluşumunda var idi.*
>
> *Sınıflar yerine* sınıf *kavramını kullandım; bunun nedenleri de kitabın araştırma konularından birini oluşturmakta. Bu iki kavram arasında, tabii ki, bir fark var. «Çalışan sınıflar» terimi, bazı şeyleri açıklamasına rağmen birçok şeyi de açıklama dışı bırakan betimleyici bir terimdir. Bu terim bir yığın birbirinden farklı olguyu üstünkörü bir biçimde biraraya toplayıcı niteliktedir. Bir yanda terziler, öte yanda dokumacılar vardı ve bunların tümü çalışan sınıfları oluşturmaktaydılar.*
>
> *Sınıf kavramıyla ben, birbirinden farklı ve görüntüde bağlantılı olmayan olayları, hem deneyimlerin hammaddesinde hem de bilinçlerde birbirlerine bağlayan, tarihsel bir olguyu anlamaktayım. Bunun* tarihsel *bir olgu olduğunu yeniden vurgulamak istiyorum. Ben sınıfı bir «yapı» olarak görmediğim gibi, bir «kategori» olarak bile görmüyorum; o, insani ilişkiler içinde oluşan (ve böyle oluştuğu gösterilebilen) bir olgudur.*
>
> *Bunun da ötesinde, sınıf kavramı tarihsel ilişki kavramını da beraberinde getirir. Diğer her türlü ilişki gibi bunu belirli bir anda dondurup yapısını irdelemeye giriştiğimiz zaman bu incelemeyi imkansızlaştıracak bir akıcılığa sahiptir. Çok titiz oluşturulmuş bir sosyolojik model bile nasıl bize saygının ve aşkın saf bir örneğini sunamıyorsa, sınıfın da böyle saf bir örneğini bulamaz. Bu ilişki herzaman için içinde gerçek insanların yer aldığı gerçek ortamlarda düşünülmelidir. Dahası, herbirinin bağımsız varlığı olan iki farklı sınıf alıp daha sonra bunları ilişki* içine *sokamayız. Aşıklar olmadığı zaman aşk olamayacağı gibi, asiller ve onların emrinde çalışanlar olmadan da saygı olamaz. Sınıf, bazı insanların (miras olarak devraldıkları veya paylaştıkları) ortak deneyimleri sonucunda aralarındaki çıkar birliğini hissedip bunu kendi çıkarlarından farklı ve genellikle kendi çıkarlarına karşıt çıkarlara sahip insanlara karşı ifade etmeye başladıkları anda oluşur. Sınıf deneyimi, genellikle, insanların kendilerini, doğuştan veya daha sonra istemeden, içinde buldukları üretim ilişkileri ile belirlenir. Sınıf bilinci bu deneyimlerin, gelenekleri, değer sis-*

temlerini, fikirleri ve kurumsal biçimleri içeren, kültürel kavramlarla ifade edilme biçimidir. Deneyimin kendisine bir belirlenme olsa da, sınıf bilincinde böyle bir belirlenme yoktur. Birbirine benzer deneyimler geçiren aynı meslek grubundan insanların bu deneyimlere karşı tepkilerinde bir mantık *tesbit edebiliriz, fakat bundan herhangi bir* yasa *çıkaramayız. Değişik zaman ve yerlerde sınıfın bilinci aynı biçimde ortaya çıkar fakat bu hiçbir zaman* tam *bir benzerlik göstermez.*

Günümüzde sınıfı bir şey gibi görme yönünde çok yaygın bir eğilim vardır. Bu türden bir yaklaşım Marx'ın kendi tarihsel yazılarında yoktur; ancak bu yanlış daha sonraki «Marksist» yazının büyük bir bölümü üzerindeki çarpıtıcı etkisini sürdürmektedir. İşçi sınıfının, «o şey»in, üretim araçları ile belirli ilişkiler içinde bulunan şu kadar insan anlamında, neredeyse matematiksel olarak tanımlanmış bir mevcudiyeti olduğu varsayılmaktadır. Bu bir kere varsayıldıktan sonra «o şey» kendi konumunu ve gerçek çıkarlarını doğru dürüst anlayabilseydi sahip olabileceği (fakat genellikle çok nadiren sahip olduğu) doğru bir sınıf bilinci türetilmektedir. Fakat işçilerin gerçek konum ve çıkarlarını görmelerini engelleyen, en azından geciktiren, bir kültürel üstyapı vardır. Bu tür kültürel «gecikmeler» ve çarpıklıklar çok can sıkıcı şeyler olarak görüldüğünden, artık bir tür ikame teorisinin öne sürülmesi yönündeki adım çok kolay atılacaktır; ya parti ya tarikat ya da teorisyen olanı açıklamak yerine olması gereken sınıf bilincini gün ışığına çıkaracaktır.

Ne var ki bu türden bir yanlışa ideolojik bölünmenin karşı tarafında da hergün düşülmektedir. Bir biçimiyle bu tamamen olumsuzlayıcı niteliktedir. Marx'da var olduğu iddia edilen kaba sınıf tanımı hiç zorluk çekilmeden yanlışlanabileceğinden, her türlü sınıf kavramının gerçeklik üzerine kötü bir teorik kurgu olduğu varsayılmaktadır. Yani sınıfların var olduğu tamamen reddedilmektedir. Diğer biçimde ise, acaip bir tersine döndürme operasyonu ile, dinamik bir sınıf kavramından statik bir tanıma hiç zorluk çekilmeden geçilebilmektedir. «O şey» —işçi sınıfı— vardır ve toplumsal yapının bir ögesi olarak, kesin bir biçimde, tanımlanabilir. Diğer taraftan sınıf bilinci kavramı dengesiz entellektüellerin uydurduğu kötü bir kavramdır; zira değişik «toplumsal rolleri» oynayan grupların uyumlu bir biçimde birarada yaşamalarını bozan (ve böylece ekonomik büyümeyi engelleyen) herşey «meşru olmayan bir rahatsızlık belirtisi» olarak kınanmalıdır. Sorun «o şey»in kendisine uygun görülen toplumsal rolü*

* *Bu türden bir yaklaşım Talcott Parsons'un yakın çalışma arkadaşı N. S. Smelsner'in* Social Change in İndustrial Revolution *adlı kitabında görülür.*

kabul etmesi için en iyi nasıl koşullandırılacağını belirlemek ve şikayetlerinin nasıl en uygun bir biçimde «ele alınıp, yönlendirileceğini» bulmaktır.

Eğer sınıfın bir şey olmayıp bir ilişki olduğunu kabul edersek bu biçimde düşünemeyiz. «O şey» ne ideal bir çıkar veya bilince sahip olmak için var olmakta, ne de Ayar Edici'nin masasında bir hasta gibi yatmaktadır. Bu konularda otorite sayılan bir kişinin, yöntemi saplantı haline getirdiği için bir tane bile gerçek tarihsel süreç içinde yer alan gerçek bir sınıfsal ilişkiyi incelemediği çalışmasında yaptığı gibi sorunu kafa üstüne oturtarak sunma yoluna da gidilmemelidir:**

Sınıflar, belirli konumlara bağlı olarak ortaya çıkan meşru güç farklılıklarına, yani otorite bekleyişlerine bağlı olarak ortaya çıkan toplumsal roller yapısını, temel alarak *oluşurlar... Otoritenin bakış açısından geçerli olan toplumsal rolü oynamaya başlayınca, birey bir sınıfın üyesi olur... Toplumsal örgütlenme içinde bir konumu doldurduğundan birey bir sınıfa ait olmaktadır; yani sınıf üyeliği toplumsal rolün yüklediği görevlerden kaynaklanmaktadır.*

Ama tabii ki sorun, bireyin o «toplumsal rol» içinde olma durumuna nasıl geldiği ve dahası belirli bir toplumsal örgütlenmenin (mülkiyet hakları ve otorite yapısı ile birlikte) nasıl oluştuğu gibi tarihsel soruların anlaşılmasıdır. Tarihi belirli bir noktada durdurduğumuz takdirde artık sınıfları değil, birçok deneyimleri olan bir bireyler kalabalığını görürüz. Fakat bu insanları toplumsal değişimin uygun bir dönemi boyunca izlediğimiz zaman, ilişkilerinde, fikirlerinde ve kurumlarında belirgin özellikler gözlemleyebiliriz. Sınıf, kendi tarihlerini yaşayan insanlar tarafından tanımlanır ve en son analizde bu onun biricik tanımıdır.

Birtakım sosyologların yöntemsel uğraşlarını yeterince anlamamış olarak gözüksem de bu kitabın sınıf olgusunu anlamamıza katkıda bulunacağını umuyorum. Çünkü şuna inanıyorum ki sınıfı, uzunca bir tarihsel dönemi inceleyerek gerçek etkilerini görebileceğimiz süreçlerden kaynaklanan, toplumsal ve kültürel bir oluşum olarak görmezsek anlayamayız. Bu kitap İngiliz işçi sınıfının çocukluğundan olgunlaşmasının ilk dönemine kadarki bir

* E. P. Thompson, burada, Yunan mitolojisinde Prokrustes adıyla anılan kişiliğe gönderme yapıyor. Prokrustes yol kesen bir haydut. Biri kısa, biri uzun iki yatağı var. Yakaladığı yolculardan uzun boylu olanları kısa yatağa, kısa boyluları uzun yatağa yatırıyor. Fazla gelen kısımları kesiyor, az gelenleri çekiyor. (Çevr.)

* *R. Dahrendorf*, Class and Class Conflict in Industrial Society *(1959), s. 148-149.*

biyografisi olarak görülebilir. 1730 - 1832 yılları arasında İngiltere'de çalışan insanların büyük çoğunluğu, iktidarda olanlara ve işverenlere karşı, kendi aralarında bir çıkar birliği olduğunu hissetmeye başlamışlardı. İktidardakiler de kendi aralarında çok bölünmüştü; ancak yine aynı dönemde işçi sınıfına karşı olma ortak paydası nedeniyle aralarındaki bölünmeler halledilmiş, en azından önemsiz bir düzeye indirgenmiştir. Bu nedenle denilebilir ki işçi sınıfının varlığı 1832 yılında İngiliz siyasal yaşamında en önemli faktördü.

Kitabın düzenleniş biçimi şöyledir: Bölüm 1'de 18. yüzyıl boyunca varlığını sürdüren ve 1790'ların çok önemli Jakoben hareketi'nin yararlandığı popüler gelenekler üzerinde duruyorum. İkinci bölümde benim çok önemli gördüğüm bir olayı, Sanayi Devrimi boyunca birtakım işçi gruplarının deneyimlerini inceliyorum. Aynı zamanda yeni sanayi iş - disiplininin niteliğini ve bunun yerleşmesinde Metodist kilisesinin rolünü yorumlamaya çalışıyorum. Bölüm 3'de pleb radikalizminin hikayesini, Luddism** ve Napolyon savaşlarının sonundaki kahramanlık dönemini kapsayacak bir biçimde anlatıyorum. En son olarak da 1820'ler ve 30' larda siyasal teori ve sınıf bilinci konularını tartışmaktayım.*

Bu kitap birbirleriyle yakından ilgili konular üzerine yapılmış çalışmaların bir derlemesidir; ard arda gelen bölümler arasında süreklilik sağlayıcı bir anlatım bu nedenle kullanılmamıştır. Bu konuları seçerken varolan hakim yaklaşımların gücüne karşı yazdığımın bilincindeydim. Bunlardan ilki, bir avuç uzağı görebilen örgütleyici (örneğin Francis Place) dışında, çalışan insanların büyük çoğunluğunu laissez faire'*in pasif kurbanları olarak gören Fabianism yaklaşımıdır. İkincisi, çalışan insanları bir işgücü kaynağı, bir göçmenler topluluğu veya istatistik serilerine bir veri olarak gören, ampirist iktisat tarihçisinin yaklaşımıdır. Üçüncüsü ise, bu dönemin sürekli bir biçimde irdelenerek daha sonraki gelişmelerin ve fikirlerin öncülerinin aranıp bulunduğu,*

* Thompson, sanayi iş-disiplini anlayışının topluma kabul ettirilmesinde Metodist kilisesinin rolü konusuna «Time, Work Discipline and Industrial Capitalism», **Past and Present**, no. 38 (1967), s. 56-97'de yeniden güçlü bir biçimde dönmektedir. Bu çalışma çok özgün bir tarih araştırması olması yanı sıra, günümüzde siyasal sorunlara ışık tutması açısından da çok önemlidir, zira Thompson «Zaman disiplini olmadan sanayi toplumu insanının bitmeyen enerjisi de olamazdı; ve bu disiplin ister Metodism, ister Stalinizm, ister milliyetçilik biçiminde olsun ergeç gelişmekte olan ülkelerde de ortaya çıkacaktır» demektedir, s. 93.

** Sanayi Devrimi'nin ilk dönemlerinde ortaya çıkan ve İngiltere'de önemli etkinliği olan makina kırıcılığı hareketi.

«Pilgrim's Progress» çizgisidir. Bu bakış açılarının herbiri bir dereceye kadar doğruluk payı taşımaktadır. Hepsinin bilgi hazinemize katkısı olmuştur. Benim birincisine ve ikincisine karşı eleştirim, çalışan insanların bilinçli gayretleri ile kendi tarihlerini yaptıkları gerçeğini örtbas etmeye çalışmalarındandır.*

Üçüncüsü ise tarihe daha sonraki gelişmelerin ışığı altında bakmakta, tarihi gerçekten olduğu gibi görmeye yanaşmamaktadır. Sadece başarılı olanlar, yani daha sonraki gelişmeleri doğru olarak tahmin edenler hatırlanmakta, çıkmaz sokaklar, kaybedilmiş davalar ve kaybedenlerin kendileri unutulmaktadır.

*Ben işte bu unutulan fakir çorap örücüsünü, Luddist tarım işçisini, «günü geçmiş» el dokumacısını, «ütopik» ve Joanna Southcott'un** aldanmış takipçisini tarihi yapan kişiler olarak yeniden gün ışığına çıkarmaya çalışıyorum. Onların zanaatları ve gelenekleri belki de can çekişmekteydi. Yeni endüstriyalizme karşı düşmanlıkları belki de eskinin geri gelmesini isteyen bir nitelikteydi. Paylaşmacı toplum idealleri belki de fantazi, başkaldırma eylemleri belki de aptalca idi. Ne var ki bu müthiş toplumsal dalgalanmaların olduğu dönemde onlar yaşadı, biz değil. Onların umutları, kendi yaşadıkları deneyimler göz önüne alındığı zaman meşru idi; ve eğer onlar tarihin bir kurbanı idiyseler kendi yaşamlarında bir kurban gibi yaşamaya mahkumdular.*

Bir değerlendirme yaparken kullandığımız ölçü bir insanın eylemlerinin daha sonraki gelişmelerin ışığı altında meşruluğunu soruşturmak olmamalıdır. Zaten biz kendimiz de toplumsal evrimin noktalandığı bir dönemde yaşamamaktayız. Endüstri Devrimi insanının kaybettiği davalarda, bugünün sosyal bozukluklarını düzeltmemize yardımcı olacak ipuçları bulunabilir. Dahası, bu dönemin yakından incelenmesi iki önemli nedenden gerekmektedir. Bunlardan ilki, bu dönemde pleb hareketinin eşitlikçi ve demokratik değerleri çok yüksek tutmasıdır. Demokratik yaşam biçimimizle sürekli övündüğümüz halde bu kritik yılların olayları sık sık unutulmaktadır. Diğeri de, dünyanın büyük bir kısmında bugün bizim Sanayi Devrimi'nde yaşadığımız deneyimlere benzer bir biçimde sanayileşme ve demokratik kurumları oluşturma sürecinden geçildiği gerçeğidir. İngiltere'de kaybedilmiş davalar belki de Asya ve Afrika'da hâlâ kazanılabilir.

Bu «giriş»ten sonra Thompson aralarında ayakkabıcı Thomas Hardy'nin de bulunduğu dokuz kişinin katıldığı bir toplantıyı anlatarak hika-

* John Bunyan'ın **Pilgrim's Progress** Paine'nin **Right of Man'**i ile birlikte 1790-1850 döneminde İngiltere'de radikal hareketleri çok etkileyen bir çalışmasıdır.

** Southcott hizmetçiyken vaiz olan kadınların en önemlilerinden biridir.

yesine başlar ve 800 küsur sayfada, böyle bireysel hikayelerin biraraya gelmesi ile, bir toplumun belirli bir dönemdeki yapısı ve bu yapının geçirdiği değişimleri açıklar.

Bu çalışma ve daha sonra yayınlanan «Peculiarities of the English» makalesinden sonra 1978 yılına kadar Thompson güncel siyasal konjonktüre müdahaleler olarak tanımlanabilecek makaleler yayınlamıştır. Aslında Thompson söz konusu olduğu zaman teorik ve siyasal yazılar arasında bu türden bir ayrım yapmak anlamsızdır; çalışmalarında bu iki boyutun ne denli birbiri içine geçmiş, birbirini destekler nitelikte olduğunu gördük. Ne var ki Thompson 1978 yılında «Peculiarities of the English»deki temalara yeniden dönmüş ve bazı yazarlarca «entellektüel soğuk savaş», «yıkıcı saldırı» diye nitelendirilen, Althusser'i hedef aldığı şiddetli polemiğini yayınlamıştır.[23] Siyasal konjonktüre müdahale niteliğindeki yazılarını bir sonraki bölümde incelemek üzere şimdi 1978 yılına gideceğiz. Thompson'un bu yıl yayınladığı «Teori'nin Sefaleti» makalesinde öne sürdüğü fikirler 1963 ve 65'deki fikirlerinin ana noktalarının bir tekrarıdır. Aradaki tek fark karşı olunan «düşman»ın değişmiş olması ve aradan geçen yılların birikimiyle sorunların daha açık ve kesin bir biçimde ortaya konmasıdır.

«TEORİ'NİN SEFALETİ» («THE POVERTY OF THEORY»)[24]

Bu çalışmasının yayınlanmasından sonra çıkan tartışmalarda, polemiğinin aşırı derecede sert olduğu yolundaki eleştirilere karşı Thompson, aslında kendilerinin, 1956 geleneğinden gelenlerin, on yılı aşkın bir süredir teorici ve yapısalcı kampanyanın saldırılarına hedef olduklarını, bu nedenle polemiğinin şiddetinin kendini savunma içgüdüsüne bağlanması gerektiğini söylemektedir. 1960'lı yılların sonuna doğru özellikle Althusser'in **New Left Review** aracılığı ile Anglo-Saxon dünyasına tanıtılması ile, Thompson'un ta 1965 yılında Anderson'da görüp eleştirdiği tavrın daha da güçlü bir uzantısı sol düşünce içinde hakimiyet kurmaya başlamıştır. Althusser altyapı-üstyapı modelinin mekanik yorumunu tartışmasız kabul edip tarihsel gelişmenin itici gücü olarak üretici güçleri gören hakim Marksist tarih anlayışının tıkandığı ve krize düştüğü bir ortamda ortaya

23 Thompson, çalışmasında kullandığı saldırgan üslûp için özür dilememekte, saygıdeğer ve kardeşçe tartışmanın ancak öne sürdüğü fikirlerin gerçek siyasal yaşamda hiç bir etkisi olmayacağını bilen kişilere mahsus olduğunu söylemektedir. E. P. Thompson. «The Polltics of Theory» **People's History and Socialist Theory** içinde, s. 400.

24 E. Thompson, «The Poverty of Theory», **Poverty of Theory** içinde, s. 193-397. Bu bölümde metin içinde yer alan sayfa numaraları bu makaleye aittir.

çıkarak bu tıkanıklıktan çıkış kapısı olarak görülebilecek bir teorik alternatif sunmuştur. Ne var ki bu kapıdan çıkanlar Althusser'in tarih anlayışını da beraberlerinde taşımak zorundaydılar. «Teori'nin Sefaleti» yazısında Thompson'un ana hedefi işte bu tarih anlayışıdır.

Hatırlanacağı gibi Thompson'un «Peculiarities of the English» makalesinde Anderson'u en çok eleştirdiği nokta, onun, kendi kurduğu 'tipik' modele uymayan tarihî gerçekliği kötüleyici tavrıydı. Althusser'in tarih anlayışının temelinde ise tarihî gerçekliğin toptan reddi yatmaktadır. Thompson Althusser'in bu yaklaşımının Karl Popper'in yaklaşımıyla benzerlikler gösterdiğini söylemektedir. (s. 213) Popper'e göre bir bilgi nesnesi olarak «tarih» yoktur; ancak güncel konumları nedeniyle birtakım değer yargıları edinmiş olan tarihçilerin, kendi ilgi duydukları konulara göre seçip oluşturdukları sonsuz sayıda «tarihler» vardır.[25] Dahası tarihçi kendi anladığı biçimde tarihi yazarken kendi değer yargılarına uyan olaylar ve belgeleri seçip kullanacaktır.[26] Popper, bu şekilde bir yorum veya bakış açısının sunulmasının meşru olabileceğini, ama bunun doğru tarihsel bilgiyi oluşturduğunun söylenemiyeceğini belirtir. Althusser'in ise bu kadarına bile tahammülü yoktur. Ona göre tarihsel incelemeye değer yargıları sokulduğu ve ampirik araştırma yapıldığı anda ideoloji'nin dünyasındayızdır. İdeoloji'nin bilimden farkı yanlış olmasında değildir zira ideolojiler kendi içerlerinde tutarlı ve mantıkî olabilirler; aralarındaki fark, ideolojide pratik ve sosyal olguların teori, yani gerçek bilgi üzerinde hakimiyet kurmasıdır. Althusser'e göre Marksizmin kendine özgü bir teorik çerçevesi veya «sistematik olarak birbirleriyle ilişkili kavramlar seti» olarak tanımladığı sorunsalı vardır. Bu sorunsalı oluşturan kavramlar ise gerçekliğin soyutlanarak yeniden düşünülmesi ile değil bilimsel çalışmanın kendine özgü söylemi ile oluşturulmuşlardır. Bu kavramlarla üretilen teorik modelden bağımsız bir tarihsel gerçeklik ise yoktur, ancak teorinin yarattığı bir tarihsel gerçeklik vardır.

1956 geleneğinden gelenlerin, tarihsel süreçlerin insanî boyutunu gündeme getirme ve Marksist söylemde eksik olan «deneyim» terimini yerleştirme çabalarına karşı Althusser'ci tarih anlayışının ne kadar büyük bir tehlike olduğu açıktır. Althusser'in modelinde insanın, üretim ilişkileri ve üretici güçler ögelerinin üretim ilişkilerinin belirleyiciliğindeki özgün

25 Karl Popper, **The Open Society and Its Enemies** (London, 1962), c. 265-8.

26 Thompson, «tarihçi'nin çalışmasının her anında, değer yargılarıyla dolu bir insan olarak problemler öne sürüp, tarihsel belgeleri değerlendireceğini, değer yargısız bir biçimde çalışmasının imkansız olduğunu» söyliyerek, Popper'in doğru bir saptama yaptığını ne var ki bunun nesnel tarihsel bilgi oluşturma çabasıyla çelişmediğini belirtir. E. P. Thompson, «The Politics of Theory», **People's History and Socialist Theory** içinde, s. 407.

bileşimden oluşan **üretim biçiminin** ve ekonomik, siyasal ve ideolojik pratikleri kapsayan **toplumsal formasyonun,** kendisine uygun gördüğü rolleri yerine getirmekten, bu rollerin «taşıyıcısı» olmaktan başka bir fonksiyonu yoktur. Bunun için de Althusser'e göre Marksizm «teorik bir antihümanizm», tarih ise «öznesi olmayan bir süreç»tir.

Artık Thompson'un Althusser'e karşı çıkarken neden bu kadar saldırgan olduğunu anlamamız gerekir. Bunun için Thompson'un **The Making of the English Working Class** kitabına «giriş»te yaptığı sınıf tanımını hatırlamak yeterli olacaktır: «sınıf kavramıyla ben, birbirinden farklı ve görüntüde bağlantılı olmayan olayları, hem deneyimlerin hammaddesinde hem de bilinçlerde, birbirine bağlıyan tarihsel bir olguyu anlamaktayım. Bunun **tarihsel** bir olgu olduğunu yeniden vurgulamak istiyorum. Ben sınıfı bir «yapı» olarak görmediğim gibi bir «kategori» olarak bile görmüyorum; o, insanî ilişkiler içinde oluşan (ve böyle oluştuğu gösterilebilen) bir olgudur.» (s. 9) Thompson ayrıca Anderson'u da eleştirirken bu tanımı gündeme getirmiş ve bu türden bir tanım yapılmadıkça tarihçinin kendi metodolojisini denetleyebilmesinin olanaksızlaşacağını ve bunun da sonunda teorik modelin mutlaklaştırılacağını söylemiştir. Thompson'un Anderson'da tesbit ettiği tavrın aşırı uçtaki doğrultusunda ise Althusser bulunmakta, onun modelinde gerçeklik tamamen reddedilmektedir. Yalnız Thompson'un bu eleştiriyi yaparken her türlü teorik düşünme sürecini reddettiği gibi bir sonuca varılmamalıdır. Hatırlanacağı üzere Anderson ile olan tartışmasında «bir anlamda tarih modele indirgenemez, eskiden olmuş **herşey** tarih olarak kalmaktadır. Öte yandan ise bir model oluşturmadan tarih, tarih olmaz» diyen Thompson, Althusser'e karşı model ile gerçeklik arasında sürekli bir diyalog kurulmasını ve modelin «olgusal denetim» altında tutulması gereğini savunmaktadır. Ayrıca, Thompson'un modelinde, kendilerini, kendilerinin seçmediği ve önceden tahmin edemedikleri koşullar içinde bulan, değer yargıları ve geleneklerine sahip çıkarak kendi çıkarlarına karşıt güçlere karşı mücadele etmek zorunda kalan insanlar odak noktasını oluşturmaktadır. Thompson'a göre insanlar arası ilişkilerde nedensellikler tesbit edilebilir, ama bu hiçbir zaman modelin tesbit ettiği «olması gereken» ile tam benzerlik göstermeyecektir, yani tarihsel kanunlar yoktur, ancak tarihsel süreçlerin bir **mantığı** vardır.

Thompson, Althusser'in kendi teorik modelinin kaynağının Marx'ın **Kapital**'inde olduğu iddiasında haklı olduğunu söylemektedir. Marx'ın **Kapital**'i yazmaya giriştiği dönemde önündeki zor sorunları çözmesi ancak soyutlamalardan «zihindeki somut»a giden yöntemi uygulaması ile mümkündü, diyen Thompson, ancak bu yöntemin kendi içinde tehlikeler taşıdığına (s. 255) ve **Kapital**'in kapitalizmi değil sermayenin mantığını inceleyen bir çalışma olduğu yolundaki yorumların buradan kaynaklandığına

işaret etmektedir. Thompson'a göre bu türden bir eleştiride doğruluk payı olsa da, **Kapital**'de aynı zamanda çok kuvvetli bir tarih sezgisi olduğu da reddedilemez. Buna rağmen bu tarih sezgisi kuşkusuz, öğretici değere sahip olan bir «model»e indirgenerek tarih dışı iktisadi yasalara boyun eğdirilmiştir. (s. 257) Bu yüzden Thompson **Kapital**'in büyük bir tutarsızlık içerdiğini belirterek (s. 257) Althusser'in bu çalışmaya atıf vererek kendini haklı çıkarmasının bir anlam taşımadığını söylemektedir.

Thompson'un «Teori'nin Sefaleti»nde yer verdiği en çarpıcı suçlama Althusserciliğin, stalinizm'in sosyalist açıdan yapılabilecek her türlü eleştirisine **karşı** ideolojik bir polis eylemi olduğu, (s. 327-328) dahası Althusserciliğin **kendisinin** teori paradigmasına indirgenmiş stalinizm olduğudur. (s. 374) Thompson'a göre belirli bir an ve mekanda ortaya çıkmış ve belirli tarihsel/siyasal/sosyolojik sonuçlarını vermiş stalinizm ile bu dönemin bir ürünü olan ideoloji, kurumlar ve pratikler bütünü olarak stalinizm arasındaki farkı anlamak çok önemlidir. İlk anlamıyla stalinizm geçmişte kalmış bir şeydir, tarihtir. Fakat ikinci anlamıyla stalinizm hala güçlü bir biçimde yaşamaktadır ve Althusser'in durumunda, sanki insanlarla alay eder gibi, kendini anti-stalinizm gibi lanse ederek yeniden hortlamıştır. Althusser Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin 20. Kongresinde Kruschev'in Stalin'i eleştirme biçimine karşıdır. Thompson'a göre stalinizmi Stalin'in kişiliğindeki çarpıklıklara indirgeyerek açıklama biçimine karşı olmak doğrudur. Ne var ki Althusser bununla yetinmeyip stalinizmin «hümanizm», «insanî değerler», «demokrasi» gibi kavramlara sahip çıkılarak eleştirilmesine de karşıdır ve asıl saldırı hedefi de bu kavramlardır. Stalinizm'in eleştirisinin teorik olması gerektiğini söyleyen Althusser'e göre Marksizm herşeyden önce bir tarih bilimidir ve Marksizmin tarih bilimine katkısı onun «öznesi olmayan bir süreç» olduğunu göstermesidir. Bunu ve «teorik anti-hümanizm» kavramını temel alarak oluşturduğu kendi teorik yaklaşımında stalinizm hakkında vardığı sonuç ise ilginçtir: «Pratikte kurbanları 'yanlış' kişiler de olsa, Sovyetler Birliği'ndeki temizlik hareketi **en son analizde ülke içindeki sınıf savaşının bir sonucudur,»**[27]

Thompson stalinizmin eleştirisinin teorik olmak zorunda olduğunu daha 1957 yılında **The New Reasoner** dergisinin birinci sayısında yazdığı «Sosyalist Hümanizm» başlıklı yazısında belirtmiştir. Stalinist ideoloji ve pratiğin eleştirildiği bu makalenin ana temasını Sovyetler Birliği'nde bireyin baskı altında tutulduğu ve bireyselliğin yok edildiği fikri oluşturur. Thompson bu makalesini Sovyet ideolojisine karşı «isyan» edilmesi çağ-

27 L. Althusser, **Essays in Self-Criticism** (London, 1976), s. 14-15.

rısını yaparak bitirir.[28] «1956 ruhu»nu taşıyanlar stalinizmin etkilerini parti içinde yaşamışlar ve 1956 yılından itibaren stalinizmin kurumsal yapısı dışında kalarak mücadelelerini sürdürmeye başlamışlardır. Bu mücadelelerinde sahip çıktıkları kavram ve değerler Althusser'in teorik şiddetini yönelttiği ve sol düşünceden kovmaya çalıştığı kavram ve değerlerdir. Thompson'a göre eğer bunlara sahip çıkılmazsa, halâ yaşayan bir ideoloji, kurumlar ve pratikler bütünü olarak, stalinizme karşı mücadele etme olanağı da kalmaz.

Thompson «Teori'nin Sefaleti»ni 1973 yılında yaptığı bir yanlışa dikkatleri çekerek bitirir. Bu yıl içinde yayınladığı, bir sonraki bölümde değineceğimiz, «Leszek Kolakowski'ye Açık Mektup» adlı çalışmasında Thompson bir gelenek olarak Marksizm diye genel bir kavram ortaya atmış ve bu gelenek içinde birbirinden farklı düşünen çok farklı gruplar olsa bile bu gelenek içinde kalmak gereğini savunmuştur. Şimdi ise bunun yanlış olduğunu düşünmekte ve stalinist ile anti-stalinist'in aynı gelenek içinde varolamayacağını (s. 380), daha 1956 yılında teoloji geleneği (stalinizm) ile aktif uslama geleneği (anti-stalinizm) arasında kesin kopuş olduğunu (s. 381), 1956'nın gündeminin gerçekleşebilmesi için balinanın Batı'daki biçimi kadar Doğu'daki biçimine karşı da mücadele edilmesi gerektiğini belirtir ve çalışmasını noktalar.

Thompson kendi teorilerinin siyasal sonuçlarının sorumluluğunu üstlenen, bunları yaşamının her anında savunan bir aydındır. Zaten böyle davranmasaydı kendisini bir aydın olarak tanımlamamız olanaksız olurdu. Bundan sonraki bölümde onun güncel siyasal gelişmelere müdahalelerinden başlıcalarını, kısa değinmeler biçiminde, tanıtmaya çalışacağım. En son bölümde ise 1979 yılından beri önde gelen sözcülerinden biri olduğu Nükleer silahlara karşı hareket içindeki önemli yerini incelemeye çalışacağım.

GÜNCEL SİYASAL GELİŞMELERE MÜDAHALELER

1968 yılında Raymond Williams ve Michael Barret-Brown'ın başı çekmesiyle gerçekleştirilen **May Day Manifesto** adlı çalışmaya Thompson da katılır. Bu çalışmada toplumda varolan genel eğilim çerçevesi içinde kalan siyaset anlayışlarının, parlamenter politika süreçlerinin, bir eleştirisi yapılmakta ve biçimsel siyasal kurumların dışına çıkarak alternatif bir siyaset yapma anlayışının geliştirilmesi gereği savunulmaktadır.

28 Sovyetler Birliği'nde yayınlanan **Oktober** adlı dergide bu yazı hedef alınarak Thompson «İngiliz revizyonistlerinin tanınmış lideri» diye tanımlanmaktadır. Aktaran E. P. Thompson, «The Poverty of Theory» s. 323.

Bu temaya Thompson 29 Temmuz 1971'de **New Society** dergisinde yayınladığı, Harold Wilson'un **The Labour Government** 1964-70 adlı kitabının bir eleştirisi olan, «Yesterday's Manikin» adlı makaleyle yeniden döner. Thompson'un burada asıl eleştirisi Wilson'un her türlü politikanın sadece partiler aracılığı ile yapılması gerektiği düşüncesi iledir. Bu türden bir düşüncenin İşçi Partisi'ni de çoğunluğa uyma politikasının kısır döngüsü içine soktuğunu belirten Thompson, artık «olanaksız»ı düşünmenin zamanı geldiğini ve bu kısır döngünün ancak böyle düşüncelerin pratikte uygulanması ile kırılabileceğini söyler.

Thompson'un 1973 yılında yayınladığı «Leszek Kolakowski'ye Açık Mektup» adlı çalışması **Teori'nin Sefaleti ve Diğer Makaleler** adlı kitabında yeniden basılmıştır (s. 93-192) ve aslında bunun yine bu kitapta yer alan, bizim daha önce incelediğimiz, «Balina'nın Dışında» makalesi ile beraber okunması gerekir. Her iki çalışmanın da konusu Stalinist politikalardan yılmış sol düşüncedeki bir kişinin nasıl tavır alması gerektiği ile ilgilidir. Thompson, 1966 yılında partiden atılan, 1968 yılında da Polonya dışına çıkmak zorunda kalan Kolakowski'nin stalinist sisteme karşı getirdiği birtakım eleştirilere katılmakla birlikte, bu eleştirilerin, Kolakowski'de olduğu gibi, genel bir kötümserlik ve dönekliğe dönüşüp tüm sol düşünceye karşı saldırıyla sonuçlanmasını eleştirmektedir. Thompson, kendilerinin de 1956'dan sonra uzun bir süre bu kötümserliği yaşadıklarını, fakat her zaman sol düşünce içinde kalarak bunu aşmaya çalıştıklarını, bunun olanaklı olduğunu gösterdiklerini söylemektedir.

Thompson'un 1970-80 yılları arasındaki siyasal müdahalelerin hemen tümü, kamuoyunun hangi araçlarla ve nasıl oluşturulduğunu gün ışığına çıkarmak ve hem Muhafazakâr hem de İşçi Partisi hükümetleri döneminde İngiltere'de devletin gittikçe artan otoriter uygulamalarına karşı mücadele etmek için yazılmıştır. Thompson bu yazıları **Mum Işığı Altında Yazarken**[29] adlı kitabında toplamıştır; kitaptaki makalelerin amacını açıkladığı «giriş» bölümünde, kamuoyunu besleyen resmi kültüre karşı gelişen «alternatif kültür»ün içinde yer alan çeşitli grupların herbirinin sadece kendilerini doğrudan ilgilendiren sorunları çözümlemeye tüm enerjilerini harcayıp, ulusal siyasal yaşam düzeyindeki etkilerini kaybetmelerini eleştirmekte, alternatif kültürün ulusal siyasal yaşamı aktif bir biçimde yeniden etkileyebileceği yolları **mutlaka** bulması gerektiğini vurgulamaktadır.

> *Bu (alternatif kültür içinde yer alan) herhangi bir grup veya hareketten kendi değerleri ve otonomilerinden vazgeçmelerini iste-*

29 E. P. Thompson, **Writing by Candlelight** (London, 1980). Bu bölümde metin içinde yer alan sayfa numaraları bu kitaba aittir.

> *mek değildir. Ben siyaset yapma biçimleri içinde (benim üye olduğum) İşçi Partisi'ne katılma gibi tek bir 'doğru' yolun olduğu fikrinde de değilim. Örneğin, feminist hareket içinde yer alan kadınların kendilerine özgü sorunları çözmek için mücadele etmeyi bırakmadan aynı zamanda bir yurttaş, Jüri üyesi, sendikacı ve seçmen olarak diğer rolleri üzerinde de acilen düşünmeleri gereğine dikkati çekiyorum, o kadar. (s. vii)*

diyen Thompson alternatif kültürün savunucularının yepyeni bir demokratik yaratıcılık ile toplumun tüm kurumlarının yeniden yapılanması gibi kritik bir probleme tüm güçlerini yoğunlaştırmaları gereğini vurgulamaktadır. (s. xiii-xiv) Kitapta, üniversitelerin içinde bulunduğu durumdan,[30] Ulusal Sağlık Sistemine,[31] iletişim organlarının yapısından[32] Ortak Pazar'a katılma sorununa,[33], gizli servisin yapısı ve işlevlerinden[34] jüri sisteminin anlamına[35] kadar değişen çeşitli konular ele alınmakta, devletin otoriter yöneliminin bu kurumlar üzerindeki etkileri, Thompson'un kendine özgü polemiksel ve alaycı üslubu ile ele alınarak irdelenmekte, bu yönelime dur diyebilecek seçenekler önerilmektedir.

1979 yılı Thompson için adeta yeni bir yaşam biçiminin başlangıç yılıdır. Bu tarihten başlayarak, hükümetin yayınladığı **Protect and Survive** (Savun ve Canlı Kal) başlıklı bir broşüre tepki olarak kaleme aldığı **Protest and Survive** (Protesto Et ve Canlı Kal) adlı çalışmasıyla, yeniden çok güçlü bir biçimde canlanmaya başlayan nükleer silahlara karşı hareketin önde gelen sözcülerinden biri durumuna gelmiş, kendi deyimiyle bu hareketin «gönüllü bir esiri» olmuştur. Thompson artık tüm enerjisini bu hareketin düzenlediği gösterilere katılmaya çeşitli toplantılarda konuşmalar yapmaya ve güçlü kalemi ile bu hareketin istek ve amaçlarını duyurmaya adamıştır.[36]

30 «The Business University», **a.g.e.**, s. 13-29; «A Report on Lord Radcliffe», **a.g.e.**, s. 29-39.

31 «A Question of Manners», **a.g.e.**, s. 77-88.

32 «The Segregation of Dissent», **a.g.e.**, s. 1-10.

33 «Going Into Europe», **a.g.e.**, s. 85-91.

34 «A State of Blackmail», **a.g.e.**, s. 113-133; «The Secret State», **a.g.e.**, s. 149-180.

35 «The State vs. Its Enemies», **a.g.e.**, s. 99-113, «The Rule of the Judges», **a.g.e.**, s. 211-236.

36 **Protest and Survive'ın** yayınlanmasından sonra yaşam biçiminin nasıl değiştiğini Thompson, 1983 İngiliz genel seçimlerine siyasal müdahalesi olarak tanımlanabilecek ve nükleer silahsızlanma istiyen insanların Thatcher'a karşı oy vermelerini istediği **The Defence of Britain** (London, tarihsiz) başlıklı broşürde anlatır. s. 2-3.

NÜKLEER SİLAHLARA KARŞI HAREKET

Thompson'un 1979 öncesinde yapmakta olduğu tüm çalışmaları ve yaşam biçimini bir kenara bırakıp bu şekilde kendini tüm benliğiyle bu harekete adamasının önemli bir nedeni vardı. 1979 yılında NATO Avrupa'daki nükleer başlıklı silahları modernleştirme planını uygulama kararı aldı. Bu kararın temelinde ise ABD'nin SSCB ile olası bir nükleer savaşı Avrupa kıtasında sonuçlandırmak, Avrupa'yı bir nükleer savaş «sahnesi» konumuna getirmek planı yatmaktadır. Başta İngiltere ve Almanya olmak üzere çeşitli ülkelere yerleştirilmesine karar alınan Cruise ve Pershing füzeleri bu planı olanaklı kılacak teknik özelliklere sahiptirler.[37]

Avrupa insanı ikinci dünya savaşı sonrası dönemde sürekli var olan nükleer savaş tehlikesini aniden çok yakınında hissetmeye başlamıştı. İşte bu ortamda, Thompson ve arkadaşlarının 1956 yılında partiden ayrıldıktan sonra oluşturdukları, fakat Küba füze krizinin sonuçlanmasından sonra İngiliz siyasal yaşamındaki etkinliğini çok yitirmiş olan, Nükleer Silahsızlanmaya Karşı Kampanya **(CND)** hareketi çok daha güçlü bir biçimde canlandı. **CND**'nin Ulusal Konsey'inin üyesi olan Thompson, bu dönemde yayınladığı **Protest and Survive** ve «Notes on Exterminism: The Last Stage of Civilization»[38] adlı çalışmalarıyla, kendisi kabul etmese de, bu hareketin en etkin sözcülerinden biriydi artık.

Thompson'un **New Left Review**'da yayınladığı «Notes on Exterminism»in etkileri uluslararası düzeyde oldu. Bunda, Thompson'un kendisinin de kabul ettiği gibi, çalışmanın, insanları nükleer silahların oluşturduğu tehlikeye karşı hazırlamak ve harekete geçmelerini sağlamak için, çok çarpıcı bir üslupla kaleme alınmış olmasının payı büyüktür. Thompson, konunun acilliği nedeniyle abartılmış bir üslup kullanmış olabileceğini, fakat bunun çalışmasının temel fikrini zedelemeyeceğini söylemektedir. Thompson'a göre, ABD ve SSCB'nin sahip olduğu, bildiğimiz anlamıyla dünyayı çoktan defalarca yok edebilecek güçteki, nükleer silahlar sisteminin kendine özgü bir mantığı vardır. Kendi içinde müthiş bir dinamiği olan bu mantık, varolan Soğuk Savaş koşullarının da etkisiyle, her iki toplumda da çeşitli düzeylerde kabul ve destek görmektedir. Eğer her iki toplum biçiminde de hakim olan bu Soğuk Savaş ideolojisi yıkılıp nükleer silahsızlanma sağlanamazsa, nükleer silahların bu kendi mantığının kaçınılmaz sonucu «topyekün imha»dır. Thompson, eğer bu sonuç

37 Haluk Gerger'in **Nükleer Tehlike: Nükleer Silahlar ve Nükleer Savaş** (Ankara, 1983) adlı kitabı, Avrupa insanını tehlikeyi yakınında hissedebildiği için bilmek zorunda olduğu nükleer silahların teknik özelliklerini bize de öğretebilecek değerli bir çalışmadır.

38 E. P. Thompson, «Notes on Exterminism, the Last Stage of Civilization», **New Left Review**, no. 121, May-June 1983, s. 3-31.

engellenmek isteniyorsa nükleer silahların mantığına siyasal müdahale gerektiğini, ancak bu müdahalenin başarıya ulaşması durumunda ussal bir siyasal ortamın doğabileceğini söylemektedir.

Bu sonucun yüklediği sorumlulukla Thompson artık her yazısında bu müdahalenin ne biçimlerde olabileceğini ve barış hareketinin karşılaştığı sorunları irdelemektedir. Bu arada Nisan 1980 tarihinde Avrupa'da Nükleer Silahsızlanma (**European Nuclear Disarmament, END**) adlı yeni bir örgüt oluşturulur.[39] Bunun kurucuları arasında bulunan Thompson, çok önemli bir işlevi olduğunu ve kendisinin içinde yer almaya devam edeceğini söylediği CND hareketinin sadece İngiltere'de nükleer silahsızlanma gibi tek amaçlı bir kampanya yürüttüğünü, oysa Doğu'su ve Batı'sıyla tüm Avrupa'da bir silahsızlanma gerçekleşmeden nükleer savaş tehlikesinin önlenmiş olmayacağını söyler. Dahası Thompson, sadece nükleer silahlara karşı olmakla yetinilmemesini, Doğu'da insan haklarına saygılı demokratik kurumları yerleştirme mücadelesi veren «muhalifler»in desteklenmesinin de kendilerinin bir görevi olduğunu vurgulamaktadır. Bu hareket ile Batı'da varolan demokratik kurumları işletme ve yenilerini yerleştirme mücadelesi veren «alternatif kültür» hareketinin karşılıklı dayanışmaları olmadan birleşik, tarafsız ve pasifist Avrupa'yı gerçekleştirme olanağının olmadığını söylemektedir.[40]

Thompson'u tanıtma amacı taşıyan bu çalışmada o'nun birçok önemli yapıtını zorunlu olarak analiz dışı bıraktık. Sırf 1979 sonrası yazılarının incelenmesi bile şimdiye kadar kullandığımız sayfa adedi kadar yer kaplayacağından yazıyı burada sona erdirmek gerekiyor. Ne var ki, ne 1956'nın ne de nükleer silahlara karşı hareketin gündemindeki hedefler —ki bunlar birbirine bağlıdır— daha gerçekleştirilememiştir. Bu yüzden Thompson'un adını daha çok duyacağa benzeriz.

39 END'in kuruluş bildirisi için bkz. E. P. Thompson ve Dan Smith (derl.) **Protest and Survive** (London, 1980), s. 224.

40 Bu bağlamda Thompson Polonya'daki Dayanışma Sendikası Hareketi'nin Stalinist yapıları yıkmada çok önemli bir adım olduğunu söyler. bkz: «Poland: A Defeat for Peace», E. P. Thompson, **Zero Option** (London, 1982) içinde, s. 134; «Beyond the Cold War» **a.g.e.**, içinde, s. 165. Thompson, Çekoslovakya'nın «resmî» barış hareketinin sözcüsüyle tartışmaya girerek insan haklarına saygı ve silahsızlanmanın beraberce gerçekleşmesi gereğini vurgulamıştır. «Human Rights and Disarmament» **a.g.e.**, içinde, s. 81-107

An Intellectual of the 'Old Dissent' Tradition: E. P. Thompson

Serdar Turgut

Summary

The importance of E.P. Thompson has been growing in the West since he has published his attack on Althusser, «The Poverty of Theory», and since he became one of the leading spokesmen for the European Nuclear Disarmament. Nevertheless the themes of his more recent work are by no means new. Thompson dealt with similar issues since 1956 when he left the Communist Party of Britain. «The agenda of 1956», as he called it, has not been realised yet and Thompson has devoted his entire life to the realisation of a single clause of the agenda, the creation of an alternative political culture. This was translated into the ideology of a «socialist humanism» to fight both Stalinism and the Western states that violated democratic traditions and institutions. My analysis starts with the year 1956, that critical turning point in Thompson's life and goes through his years with *The New Reasoner* and the *New Left Review*. Thompson describes the pessimistic atmosphere of those years and his and his friends' struggle to break through that atmosphere in his article «Outside the Whale». I have analyzed the latter work closely to give the reader an understanding of the formative influences on Thompson. After giving a brief description of the events that led to his leaving the *New Left Review*, I have analyzed the two major studies that he published in 1963 and 1965: *The Making of the English Working Class* and «The Peculiarities of the English». I have put great emphasis on his attack on Perry Anderson in «The Peculiarities of the English» mainly for two reasons: 1) In his article Thompson stated, in outline form, what his understanding of histori-

cal methodology and a proper writing of history is. 2) Much later in his attack on Althusser he worked on the same themes he used in his article. Hence by analyzing «The Peculiarities of the English» more closely we can understand the genesis of his attack on Althusser and why it was so fierce. After that I have concentrated on *The Making of the English Working Class*, a work which opened a new way of thinking and writing history. I have included a complete translation of his «Preface» to this work primarily because there Thompson presents his methodological stance in a nutshell and also because, this being a first translation of his work into Turkish, I thought it will give the reader an idea of his writing style. After that I have analyzed his attack on Althusser in «The Poverty of Theory» and tried to show that the harsh criticism of Althusser was not unjustified. The Althusserian system constituted the most severe attack on the values and traditions of the people imbued with the spirit of 1956 and who sought to form an alternative political discourse. In that sense «The Poverty of Theory» was not an act of aggression but only a counterattack. In the last two parts of the article I have given a summary of Thompson's political interventions between the years 1970 and 1980 which he has collected in *Writing by Candlelight* and analyzed Thompson's importance in the movement for nuclear disarmament concentrating mainly on his «Notes on Exterminism: The Last Stage of Civilization» which had a great international impact, and on the articles he cclllected in *Zero Option*.

Konu Tanıtma

Gönenç İktisadının Faydacı Temelleri*

*Hasan Ersel***

Gönenç İktisadı **(Welfare Economics)** almaşık iktisadi durumların (servet ve gelir dağılımı, piyasa yapısı, iktisadi hayatı düzenleyen kurallar, kişilerin tercihleri, üretim teknolojisi vs. hakkındaki bilgilere dayanılarak ifade edilen özellikler bütünü) toplumsal açıdan değerlendirilmesi sorunuyla uğraşır.[1] Amaç bir iktisadi-toplumsal durumu diğeriyle karşılaştıra-

* Bu çalışmayı okuyup, eleştirilerinden yararlanmama olanak tanıyan Prof. Dr. Tuncer BULUTAY'a teşekkür ederim. Kalan bütün hatalardan benim sorumlu olduğum açıktır.

** Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi eski öğretim üyesi; başlıca yapıtları arasında **Kaynak Dağıtım Mekanizmaları İçin Kuramsal Bir Çerçeve** (Ankara, 1978) ve **İktisatçılar İçin Matematik** (Ankara, 1981) sayılabilir.

1 Bu konuda başlıca kaynaklar A. M. Feldman, **Welfare Economics and Social Choice Theory** (Boston, 1980): Y. K. Ng, **Welfare Eccnomics,** (New York, 1980) ve R. Sugden, **The Political Economy of Public Choice** (Oxford, 1981)'dir. Türkçe'de gönenç iktisadı üzerine yazılmış tek kitap, bilebildiğim kadarıyla, tam 20 yıl önce yayınlanmış olan N. Bengül, **İktisadi Refah Teorisinin Başlıca Meseleleri** (Ankara, 1963)'dür. Gönenç iktisadındaki yeni gelişmeleri inceleyen tek Türkçe kaynak ise T. Bulutay, **Genel Denge Kuramı** (Ankara, 1979)'dur.

bilmek için hangi ölçütlere başvurulabilineceğini saptamak, bu amaçla hangi temel değer yargılarının benimsendiğini ortaya çıkarmak ve bunların mantıksal sonuçlarını türetmektir. Bunun, bir anlamda, doğal sonucu da, bu çerçeve içinde toplumsal açıdan tercih edilen duruma varabilmeyi sağlayacak yöntemleri (iktisat politikalarını) belirlemek olmaktadır.

Bu tanımdan konunun çok boyutlu bir nitelik taşıdığı ve Gönenç İktisadı başlığı altında çok farklı yaklaşımların geliştirilmiş olduğu düşünülebilir. Oysa yakın yıllara kadar gönenç iktisadı hemen hemen tek bir ahlâk felsefesi görüşünün, faydacılığın, belki de bu alanda söz sahibi olan felsefecileri bile şaşırtacak ölçüde, tekelinde kalmıştır.

Her ahlâksal ilke bir durumu değerlendirirken belli tür bilgileri seçer, kullanır, diğerlerini ise ihmal eder ve bunların değerlendirmeye ilişkin yargıları etkilemesini engeller.[2] Bunun gönenç iktisadı bağlamında anlamı, toplumsal durumların değerlendirilmesinde sadece faydacılığın seçtiği bilgi türlerinin değerlendirmeyi belirlemekte olmasıdır. Ancak, ünlü bir iktisatçının deyişiyle «aklı başında ve ciddi kişiler (de) faydacı olmayabilirler».[3] Ahlâksal ilkeleri değerlendiren bir üst ahlâksal dizge olamayacağına göre faydacı görüşü benimsemeyenlerin bir toplumsal durumu, bir faydacıdan farklı değerlendirmesi doğal ve eş düzeyde saygıya değer kabul edilmelidir.

Aslında doğal olmayan, başta da değinildiği üzere, gönenç iktisadının faydacılığın tekelinde bu kadar kalmış olmasıdır. Bunun kuşkusuz tarihsel nedenleri vardır. Gönenç iktisadının üzerinde kurulduğu neoklasik iktisat yaklaşımının oluştuğu ortamda faydacı felsefenin etkilerinin önemli olması bu ilişkinin tarihsel kökenlerini açıklayabilir.[4] Ancak bu, faydacılığın etkisinin, yakın yıllara gelinceye kadar, nasıl olup da azalmaksızın sürebildiğini açıklayabilmekte yeterli bir gerekçe olamaz. Böyle bir açıklama faydacılığın yapısına dayanılarak türetilebilir. Faydacılık ahlâksal sorunların ele alınmasında, tek boyuta indirgenebilen ve ilke itibariyle sonuçların görgül olarak belirlenebilmesine olanak sağlayan bir dizgedir.[5] Bunun sonucu olarak da faydacılık «dikkatle tanımlanmış koşullar altında bir iktisat politikasının diğerlerine tercih edilmesi için kesin gerekçeler sağlayabilmektedir».[6] Ya da bu olaya tersinden bakacak olursak almaşık ahlâk

2 A. K. Sen, «Information Analysis of Moral Principles», **Rational Action,** derl. R. Harrison (Cambridge, 1979) içinde, s. 115.
3 F. Hahn, «On Some Difficulties of Utilitarian Economist», **Utilitarianism and Beyond,** derl. A. K. Sen ve B. Williams (Cambridge, 1982) içinde, s. 187.
4 Örneğin J. S. Mill her iki akımın da başlangıcında çok büyük bir rol oynamış olan bir düşünürdür.
5 B. Williams, **Morality** (Cambridge, 1972), s. 97-99.
6 F. Hahn, «On Some Difficulties», s. 187.

görüşlerine dayalı, tutarlı bütünlüğü olan bir gönenç iktisadının geliştirilememiş olması, faydacılığı bu alanda uzun süre rakipsiz bırakmıştır.

Yakın yıllarda bu bağlamda iki önemli gelişme olmuştur. Bunlardan ilki bir ahlâksal dizge olarak faydacılığın gönenç iktisadına taşıdığı bilgi kaynaklarının çok sınırlı nitelikte olmasının iktisadın en önemli uğraşı alanlarından bazılarında (bölüşüm, sefaletle mücadele gibi) iktisatçıyı yalnız bırakmasından doğan huzursuzluk ve faydacılığın bu bilgi sınırlamalarına karşı duyulan tepkinin ortaya çıkarılması ve tartışılmasıdır. Bu yönde en önemli katkıyı yapan A. K. Sen olmuştur. Bu büyük iktisatçının 1970'de yayınlanan ünlü kitabı,[7] bu konuda bütünsellik taşıyan ilk önemli yapıttır. A. K. Sen'in sonraki yıllarda çeşitli iktisat ve felsefe dergilerinde yayınladığı makaleler, bu eleştirilerin somutlaşması ve öğrenilmesini sağlamıştır.[8] Öte yandan geçtiğimiz onbeş yıl içinde, faydacılığa almaşık ve iktisadi sorunlara ışık tutabilecek nitelikte görüşler de etkinlik kazanmıştır. Bu bağlamda en önemli katkı J. Rawls'ın büyük yankılar uyandıran kitabı olmuştur.[9] Bu kitaptan bir süre sonra yayınlanan R. Nozick'in kitabı[10] ise bir başka görüşü gündeme getirmiştir.

Bu yazının amacı gönenç iktisadının faydacı temellerinin bir değerlendirmesini yapmaktır. Bu nedenle, bu yazıda, yukarıda değinilen gelişmelerden daha çok ilki üzerinde durulmaktadır.

I. PARETOCU GÖNENÇ İKTİSADI

Bilindiği üzere faydacılık XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren J. Bentham, J. S. Mill, H. Sidgwick gibi düşünürlerin katkılarıyla gelişen bir ahlâk felsefesi akımıdır. Bu akım, dar anlamda, iki durumun karşılaştırılmasında bunlardan hangisinde daha çok mutluluk (**happiness**) elde edildiğine bakmanın tek ahlâksal ölçüt olduğunu savunmaktadır.[11] Bu, faydacılığın

7 A. K. Sen, **Collective Choice and Social Welfare** (San Francisco, 1970).

8 A. K. Sen, önemli yazılarından bir kısmını A. K. Sen, **Choice, Welfare and Measurement** (Oxford, 1982)'de toplamıştır.

9 J. Rawls, **A Theory of Justice** (Oxford, 1971).

10 R. Nozick, **Anarchy, State and Utopia** (New York, 1974).

11 Faydacılığın Hutcheson'a atfedilen bir ölçütü ise «en çok sayıya en büyük mutluluk» ilkesidir. B. Williams, **Morality,** s. 96. Bu görüş bazı yazarlarca «yanıltıcı» [J. L. Mackie, **Ethics** (Harmondsworth, 1977), s. 125] bazı yazarlarca da iki bağımsız değişkenin birdenençoklanmasını gerektirdiği için «hatalı», [F. Feldman, **Introductory Ethics** (Englewood Cliffs, 1978), s. 27] olarak görülmektedir. Bilebildiğim kadarıyla, iktisat yazınında faydacılığı ele alırken bu tanımı kullanan ve buna anlamlı bir yapı kazandırmaya çalışan tek çalışma M. E. Yaari, «Rawls, Edgeworth, Shapley and Nash: Theories of Distributive Justice Re-examined», **JET,** cilt 24, sayı 1 (1981), s. 1-39'dur.

sonuççu **(consequentalist)** bir yaklaşım olma[12] özelliği ile birleştirildiğinde ahlâksal davranış toplam mutluluğuençoklayan davranış biçiminde tanımlanabilmektedir. Bu yaklaşıma da Klasik Faydacılık adı verilmektedir. Klasik faydacılıkta herhangi bir durumda her bireyin elde ettiği haz **(pleasure)** ve elemlerin **(pain)** net toplamının bulunabileceği ve bu işlemin herkes için yapılmasıyla o duruma ilişkin mutluluk toplamına ulaşılabileceği kabul edilmektedir.

Faydacılık, gönenç iktisadına bu klasik biçimiyle girmemiştir. Öncülüğünü İtalyan iktisatçı ve sosyologu Vilfredo Pareto'nun yaptığı yaklaşım, John Hicks'in **Value and Capital** adlı yapıtının yayınlandığı 1939 yılından bu yana iktisatta hakimiyetini kurmuştur. Bu akım bugün için pek de yeni olmamasına rağmen Yeni Gönenç İktisadı olarak anılmakta ve özünde Klasik Faydacılıktan daha dar bir bilgi kümesine dayanarak toplumsal durumları değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu yazıda söz konusu akımı **Paretocu Gönenç İktisadı** biçiminde adlandırmanın daha uygun olacağı düşünülmüş böylece «yeni» sıfatı daha sonraki gelişmeleri niteleyebilmek için saklanmıştır.

Paretocu Gönenç İktisadını niteleyen üç temel ilke vardır:[13]

1. Gönençcilik **(Welfarism):** Toplumsal gönenç, kişisel fayda düzeylerine bağlıdır. Bu durumda iki almaşık durumu karşılaştırabilmek için toplumdaki bireylerin bu durumlarda elde ettikleri faydalara bakmak gerekli ve yeterlidir.

2. Sıralcılık **(Ordinalism):** Toplumsal gönenç değerlendirmelerinde bireysel fayda işlevlerinin sadece sıral özellikleri kullanılmalıdır.

3. Karşılaştırılamazlık **(Non-Comparability):** Toplumsal gönenç sıralaması bireylerin faydalarının birbirleriyle karşılaştırılma biçimlerinden bağımsız olmalıdır.

Gönençcilik ilkesi, Paretocu Gönenç İktisadının faydacı düşünce ile kurduğu temel bağlantıyı vermektedir. Ancak bu bağlantının aldığı biçimi belirleyen ise aslında klasik faydacılığın bilgi kaynakları üzerine getirilmiş iki kısıt biçiminde değerlendirilebilecek olan sıralcılık ve karşılaştırılamazlık ilkeleridir. Bu nedenle, önce bu iki ilkenin ne anlama geldiği

12 Sonuççuluk bir eylem ya da kuralın doğruluğunun ancak doğurduğu sonuçlara dayanılarak belirlenebilir olduğu görüşüdür [B. Williams, «A. Critique of Utilitarianism», **Utilitarianism For and Against,** derl. J. J. C. Smart ve B. Williams (Cambridge, 1983) içinde, s. 79]. Almaşık olarak deontolojik bir yaklaşım benimsenerek eylemin kural ilkeleri ya da görev ve faziletlerin tanımlanması yoluna gidilebilir (J. L. Mackie, **Ethics,** s. 149).

13 A. K. Sen, «Utilitarianism and Welfarism», **JOP,** cilt 76, sayı 9 (1979), s. 463-489 ve «Personal Utilities and Public Judgement: Or What's Wrong with Welfare Economics», **EJ.,** 89 (1979): 537-558.

üzerinde durulacak, sonra da bunların ışığında gönençcilik değerlendirilecektir.

Sıralcılık, bireyin iki almaşık durumdan hangisini tercih ettiğini belirleyebildiğini, ancak bu durumlara atfettiği faydaların sayısal büyüklüklerinin bu durumların sıralanması dışında bir anlam taşımadığını ifade etmektedir. Yani birey, «ben X durumunu Y durumuna oranla iki kat tercih ediyorum» ya da «X durumunda elde ettiğim fayda Y durumunda elde ettiğim faydadan 40 birim daha fazladır» diyememekte, buna karşılık «X durumunda, Y durumunda elde ettiğim faydadan daha fazlasını elde ediyorum» ya da «X durumunu Y durumuna tercih ediyorum» yargılarına varabilmektedir.

Karşılaştırılamazlık ise, bir bireyin belli bir durumda elde ettiği faydanın bir başka bireyin faydasına dönüştürülemeyeceği anlamına gelmektedir. Bunun anlamı ise «X durumunda Bay A'nın elde ettiği fayda Bay B'nin elde ettiği faydadan daha çoktur» biçiminde yargılara varılamayacağıdır.

Paretocu gönenç Iktisadının, klasik faydacılığın kullandığı bazı bilgileri kullanamaz olması, bu akım içinde toplam mutluluk ya da toplam fayda gibi bir ölçütü anlamsız kılmaktadır. Bunun toplumsal durumları değerlendirmede yarattığı sorunlara ise aşağıda değinilecektir.

Gönençcilik ilkesi toplumsal durumların değerlendirilmesini insan yaşamı dışında hiçbir şeye bağlamadığından, Williams «tabular, dogmalar ve ayrımlara dayanan rastgele yargıları... dışlamakta»,[14] Sen, bu boyutuyla, toplumsal durumların değerlendirilmesi sorununa olumlu bir katkı getirmektedir.[15]

Öte yandan, bu ilke çerçevesinde değerlendirme ölçütü bireysel faydalar olmaktadır. İktisat kuramında faydanın bireysel tercihlere[16] dayandığı kabul edilmektedir.[17] Gönençciliğin faydacılık ile olan bağıntısını bu

14 B. Williams, **Morality**, s. 97.

15 A. K. Sen, «The Poverty of Welfarism», **Intermountain Economic Review** 8 (1977): 2

16 Belli akılcılık kurallarını sağlayan bir tercih bağıntısından bir fayda işlevinin türetilebileceği G. Debreu, **Theory of Value** (New Haven, 1959)'da gösterilmiştir. Bu yazıda fayda ve tercih eş anlamda kullanılacaktır.

17 Faydanın neyi simgelediği konusunda bilindiği gibi farklı görüşler vardır. Bentham'cı yaklaşımda yukarıda değinilen haz ve elem önem kazanırken, örneğin R. M. Hare, «Ethical Theory and Utilitarianism», **Contemporary British Philosophy**, derl. H. D. Lewis (London, 1982), [ayrıca **Utilitarianism and Beyond**, derl. A. K. Sen ve B. Williams (Cambridge, 1982) içinde yenilden basılmıştır] faydayı arzu etme **(desire)** ile tanımlamaktadır. Faydanın bu farklı biçimde ele alınması için J. J. C. Smart, «An Outline of a System of Utilitarian Ethics», **Utilitarianism For and Against**, derl. J. C. Smart and B. Williams içinde, s. 12-27'ye bakılabilir.

biçimde kurması ortaya iki önemli nokta çıkarmaktadır. Bunlardan ilki faydacı yaklaşımın benimsenmesi sonucunda, bir toplumsal durumu değerlendirmede bireysel fayda dışında hiç bir ölçütün kabul edilmeyeceği görüşünün hakim olmasıdır. Bir toplumsal durumu ötekisinden ayıran özellikler ne olursa olsun, bunlar ancak kişisel faydaları etkilediği takdirde ve o ölçüde hesaba katılmaktadır. Daha sonra da değinileceği üzere bu yaklaşım içinde «eşitlik», «özgürlük» ve «sömürü» gibi ölçütlerin bağımsız bir yeri olamaz.

İkinci nokta bireyciliğe ilişkindir. Gerek klasik faydacılık ve gerekse Paretocu gönenç iktisadı toplumsal durumları bireylerin tercihlerine, yani kişisel değerlendirmelere bıraktıkları için bireyci bir yaklaşımı benimsemektedirler. Ancak bu bağlamda, bu iki görüş arasında önemli bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Paretocu gönenç iktisadının temel ilkeleri birarada kullanıldığında Prof. Tuncer Bulutay'ın deyişiyle «aşırı bireyci» bir yaklaşım ortaya çıkmaktadır. Birey hem kendi tercih yoğunluğunu belirleyememekte (sıralık) ve hem de kendi fayda kazanç ve kaybını başkasınınkiyle karşılaştıramamaktadır (karşılaştırılamazlık). Bu ise, bireyin toplumsal durumları değerlendirirken, toplum yokmuş gibi davranması anlamına gelmektedir. Birey böylece toplumu gözönüne alamazken, bireylerin yargılarını değerlendirecek bir üst yetke de olmadığından, bir bireyin tercihinin ötekilerden ayrılması bile toplumsal tercihi olanaksız kılabilmektedir. Böylece toplumun her bireyi veto yetkisine sahip birer «olumsuz diktatör» kişiliği kazanmaktadır. Bunun ise, bireye klasik faydacılığın tanıdığından çok daha fazla bir yetke verdiği, sonuçta da toplumsal karar almayı tercihlerin çelişmemesi gibi çok nadir olarak gerçekleşebilecek bir koşula bağladığı söylenebilir.

Bu noktada gerçek yaşamda bireylerin tercihlerine böyle bir ahlâksal değerlendirmede ne derece güvenilebileceği sorusu üzerinde durmakta yarar var. Acaba bireyin tercihlerini doğru yaptığını nereden biliyoruz? Doğru tercih yapamayacağını düşündüğümüz bireyler varsa bunların tercihlerini gözönüne alacak mıyız? Bu tür sorular hem faydacı görüşü savunanlar ve hem de eleştirenler tarafından dile getirilmiştir. Faydacı görüşü savunanların kaygılandıkları temel nokta tercihlerin **akılcı (rational)** olmayabilecekleri biçiminde özetlenebilir. Böyle olduğunda, bazı faydacı yazarlar bir **idealleştirme** yaklaşımı önermekte ve bireyin gerçek tercihleri (ifade ettiği tercihler) ile akılcı tercihleri arasında bir ayrım yapılması ve toplumsal durumları değerlendirmede bu ikinci tür tercihlerine itibar edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar.[18] Bu idealleştirme yaklaşımı faydacı

18 R. H. Hare, «Ethical Theory», s. 27-28'de sağduyulu **(prudent)** tercihler, J. C. Harsanyi, «Morality and the Theory of Rational Behaviour», **Social Research** 44 (Kış 1977) [ayrıca **Utilitarianism and Beyond,** derl. A. K. Sen ve B. Williams,

ahlâkçıları iki sorun ile karşı karşıya bırakmaktadır. Bunlardan, görece önemsiz sayılabilecek ilki, faydacılığın sezgisel düzeyde savunulmasında çok başvurulan, faydacı yaklaşımla kişileri tatmin eden sonuçlara ulaşılacağı savının idealleştirmeye başvurulduğunda geçerliğini yitireceğidir. Bireyin açıkladığı tercihleri ile düzeltilmiş tercihleri arasında fark oldukça sonucun onu doyuracağını iddia etmek olanaklı değildir. İkinci ve daha önemli sorun ise akılcılığın salt, herkes için her yerde ve her zaman aynı kalan bir tanımı olamayacağı görüşü benimsediğinde[19] ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi «faydacı olmayan bir ahlâk görüşünü benimseyen bir bireyin tercihleri akılcı sayılacak mıdır?» Birçok faydacı düşünürün, diğer ahlâksal dizgeleri savunanları şaşkınlık ve tutarsızlık ile itham ettikleri gözönüne alınacak olursa, bunun anlamı faydacı olmayan görüşlerden türeyen hiçbir tercihin hesaba katılmayacağı sonucuna varılabilir.[20] Üstelik Harsanyi, düşmanlık, haset, sadizm, garez gibi «anti-sosyal» davranışlardan türeyen tercihlerin de ahlâksal yargılara varmada dışlanması gerektiği görüşünü savunmaktadır.[21] İdealleştirmenin bu üç türü «sosyal» ve «anti-sosyal» davranışların ayırdedilebileceği, bunun için bir **salt** ölçüt oluşturulabileceği anlamına gelmektedir. Ancak bu durumda toplumsal durumları değerlendirme ölçütü bireylerin tercihleri yerine bu yeni ahlâksal ilke olmaktadır.[22]

Faydacılık, tercihleri veri alan bir yaklaşım oluşturmaktadır. Oysa, faydacılığı eleştirenler, tercihlerin değişebilir ve toplumsal koşullar tarafından değiştirilebilir olduğunu vurgulayarak, bireyin tercihlerini uyarlayabilir olması durumunda, tercihlerin ahlâksal değerlendirmeye temel alınmasının kabul edilebilir olmadığını ileri sürmektedirler.[23]

içinde] de gerçek **(true)** tercihler deyimini kullanmaktadırlar. Her ikisi de bireyin tam bilgiye sahip ve akılcı seçmeğe en uygun zihinsel durumda olduğunda yaptığı tercihleri ifade etmek için kullanılmaktadır.

19 Bu konuda T. Bulutay, «Rasyonalite ve Belirsizlik Üzerine», **SBF Dergisi,** cilt 37, sayı 3-4 (1962), s. 52-60'a başvurulabilir.

20 A. K. Sen ve B. Williams, **Utilitarianism and Beyond,** s. 10-11.

21 J. C. Harsanyi, **Rational Behaviour and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situation** (Cambridge, 1977), s. 62. Harsanyi'nin bu önerisinin doğuracağı sorunların diğer boyutları için A. K. Sen ve B. Williams, **Utilitarianism and Beyond,** s. 9-11'e bakılabilir.

22 R. J. Stefanik, «Harsanyi's Critical Rule Utilitarianism», **Theory and Decision** 13 (1981): 89.

23 Bu konuyu ele alan çok ilginç bir yazı J. Elster, «Sour Grapes-Utilitarianism and the Genesis of Wants», **Utilitarianism and Beyond,** derl. A. K. Sen ve B. Williams içinde, yazarın üzerinde durduğu konulara ilişkin olarak şu örnekler verilebilir: Baskıcı bir rejimde bireylerin kısıtlı almaşıklar arasında tercih yapmaları bunlar dışındaki bir almaşığı (söz gelimi özgürlüğü) tercih etmediği biçiminde yorum-

Bu bağlamda üzerinde durulması gereken son nokta da, Paretocu gönenç iktisadında kişinin tercihi **(preference)** ile seçimi **(choice)** arasında bir ayrım yapılmıyor olmasıdır. Bunun sonucu olarak fayda/tercih özdeşleştirmesi teknik düzeyde yapıldıktan sonra, fayda «seçme» terimleriyle ifade edilebilir hale gelmektedir.[24] Böyle olunca da başlı başına önemli bir konu olan «kişi nasıl seçer?» sorusu bir tarafa bırakılmakta, tercih ettiğini seçmemek akılcı olmamakla eş tutulmaktadır. Oysa toplumsal durumlarda akılcılığın tanımlanması kişinin yalnız başına karar aldığı ortamlardakinden çok daha karmaşık, çok boyutlu bir sorundur. Sen'in üzerinde durduğu üzere, bazı toplumsal durumlarda bireysel fayda (tercih)ençoklaması davranışı akılcı olmayabilmektedir.[25] Bu konuda verilen ünlü örnek, oyun kuramındaki «tutuklunun ikilemi» **(prisoner's dilemma)** sorunudur. Bu sorunu bir örnekle sunmak gerekirse şöyle bir hikâye anlatılabilir: Savcı iki kişinin çok önemli bir suçu işlediğini bilmekte fakat kanıtlayamamaktadır. Ancak her ikisini de daha hafif bir suçtan mahkum ettirebilecek kanıtlara sahiptir ve bunların ışığında bu kişileri tutuklamış ayrı hücrelere koymuştur. Savcı her zanlıya **ayrı ayrı** şu öneriyi yapmaktadır. «Bak, şu anda seni küçük suçtan dolayı bir yıl hapse mahkum ettirebilirim. Ancak bana yardım eder, işlediğiniz ağır suçu itiraf edersen senin serbest bırakılmanı sağlayacak, arkadaşın için ise yirmi yıl hapis cezası isteyeceğim. Eğer her ikiniz de itiraf ederseniz adalete yardımcı olduğunuz için onar yıl hapis cezası isteyeceğim.» Hapiste yatmanın faydayı azalttığı ve tutukluların birbirleriyle görüşmedikleri varsayımları altında bireysel faydayıençoklayan davranış her birinin itiraf etmesidir. Oysa her ikisi de, örneğin arkadaşını ele vermemek gibi bir başka ahlâksal ilkeyle hareket etselerdi, seçimleri kendi bireysel tercihleriniençoklayan durum olmamasına rağmen, sonuçta kendileri de daha az hapiste yatacaktı.

Bu sonucun önemli yönü bireyin her zaman kişisel tercihlerini encoklayan durumu seçmemesinin olanaklı, hatta kişilerarası etkileşim söz konusu olduğunda anlamlı olabileceğidir. Bu da seçme sürecinin tercihlerden ayrı olarak düşünülmesini gerektirmektedir. Nitekim faydacı düşünce içinde de, ileride görüleceği üzere seçmeyi bireysel tercihlerin ötesinde

lanabilir mi? Ya da ulaşamayacağı bir tüketim düzeyini tercih alanının dışına iten bir bireyin (üzüme koruk demek) tercihlerinin doyurulmuş olması, böyle bir durumla karşılaşmayan bireyin tercihlerinin doyurulmasıyla aynı anlama gelir mi? Yani insanların tercih edebilecekleri almaşıkları yokederek mutlu olmaları sağlanabilir mi?

24 Bunun en önemli örneği, iktisatta Samuelson tarafından ortaya atılmış olan açıklanmış tercihler teoremidir. Bu konuda T. Bulutay, **Genel Denge Kuramı**'na bakılabilir.

25 A. K. Sen, **Behaviour and the Concept of Preference** (London, 1973), s. 10-13.

ahlâksal yargılara bağlayan bir yapı kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaktadır.

Şimdi Paretocu Gönenç İktisadına dönelim. Üzerinde durulan üç temel ilke, bu yaklaşımın temel tercih kuralını vermektedir:

1. **Paretocu Tercih Kuralı:** X ve Y iki durum olsun. Eğer toplumdaki her birey X durumunda en az Y durumunda olduğu kadar fayda sağlıyor, ve en az bir bireyin X durumunda elde ettiği fayda Y durumunda elde ettiğini aşıyorsa, X toplumsal açıdan Y'den daha iyi bir durumdur.

Bu kural bize Paretocu yaklaşım içinde hangi durumlarda toplumsal gönencin daha çok olduğu biçiminde değerlendirilebileceğini göstermektedir. Tanımı simgeler ile yeniden verebilmek için U_i (X) ile X durumunda i'inci bireyin elde ettiği faydayı ve W (X) ile de X durumundaki toplumsal gönenci ifade ettiğimizde, Paretocu tercih kuralını, n kişili bir toplum için:

(1) $U_i (X) \geqq U_i (Y) \qquad i = 1,\ldots, n$

ve en az bir i için

(2) $U_j (X) > U_j (Y)$

olduğunda

(3) $W (X) > W (Y)$

olur, biçiminde ifade edebiliriz.

Bu kurala dayanılarak bir toplumun bir durumdan ötekisine geçmesi değerlendirilebilir. Nitekim:

2. **Pareto Anlamında Düzelme:** X ve Y iki durum olsun. Eğer en az bir birey X durumunu Y durumuna tercih ediyor, buna karşılık hiçbir birey Y durumunu X durumuna tercih etmiyorsa, Y durumundan X durumuna geçiş Pareto anlamında bir düzelmedir.

Bu ölçüt bize iktisat politikalarını değerlendirme olanağını da vermektedir. Ancak, bu değerlendirme iktisat politikalarını sonuçları itibariyle değerlendirmek anlamını taşıyacaktır.[26] Faydacılığın sonuççu niteliği burada Paretocu gönenç iktisadında da ortaya çıkmaktadır. Seçilen eylemin (iktisat politikasının) ayrı bir fayda etkisi olmadığı[27] varsayımı altında Pareto

26 İktisat politikası kuramında da araçlar amaçlara ulaşmaya olanak verdikleri ölçüde incelenmekte, bunlar arasında amaca en iyi varmayı sağlayanın seçilmesi üzerinde durulmaktadır.

27 F. Hahn, «On Some Difficulties», s. 188-190, ise seçilen yolun tercihleri etkileyebileceğini vurgulamaktadır. «Yapmakta olduğum işi yapmam emredildiğinde, yapmamayı tercih ederim».

anlamında düzelme sağlayan bir iktisat politikası, bunu sağlamayana oranla toplumsal açıdan daha tercih edilir bir politika olarak değerlendirilecektir.

3. Son olarak, bu çerçeve içinde öyle bir toplumsal durum ile karşılaşılabilir ki, buradan hangi duruma geçilirse geçilsin Pareto anlamında bir düzelme sağlanamaz. İşte bu duruma **Pareto Etkin Durum (Pareto Efficient State)**[28] denilmektedir. Paretocu gönenç iktisadının en önemli sorunu Pareto etkin durumları saptamak, bunlara varacak iktisat politikalarını ortaya çıkarmak biçiminde özetlenebilir.

Ancak Paretocu Tercih Kuralının önemli bir eksikliği vardır. O da toplumsal durumları tam bir sıralamaya tâbi tutamaması, yani teknik deyimiyle tamlık **(completeness)** özelliğini taşımamasıdır. Üstelik bu sakınca uygulamada daha da önem kazanmakta, bu kuralın uygulanabileceği toplumsal karşılaştırmalar yok denebilecek kadar az olabilmektedir. Bunun nedenini bir örnek ile görelim: X ve Y iki durum olsun. Yine n kişili bir toplum düşünelim ve bu toplumdan sadece iki bireyi (i ve j) ele alalım. i, X durumunu Y durumuna, j ise Y durumunu X durumuna tercih etsin. Bu durumda kalan bireylerin tercihleri ne yönde olursa olsun Pareto tercih kuralı bu iki durumu sıralayamayacak, toplumsal gönencin hangi durumda daha fazla olduğunu belirleyemeyecektir. Bu durumda Sen'de gösterildiği üzere[29] Pareto kuralı X ve Y durumlarını «farksız» ilan etmektedir. Bu ise ölçütün anlamını yitirmesi demektir. Çünkü farklı kişilerce farklı biçimlerde değerlendirilen durumların, bu kişilerin tümünden oluşan bir küme için farksız olduğu gibi garip bir sonuca varılmaktadır. Bu sonucun anlamı Pareto tercih kuralının en önemli iktisat politikası sorunlarından birisinde, gelir dağılımının değerlendirilmesinde,[30] işe yaramadığıdır. Bu özellik gelir dağılımına ilişkin tartışmaların neoklasik iktisat kuramında görece ikinci plana atılmasıyla yakından ilgilidir.

Bu soruna çözüm bulabilmek üzere geliştirilen bir yaklaşım da Toplumsal Gönenç İşlevinin oluşturulması çabasıdır.[31] Burada yine faydaların sıral ve karşılaştırılamaz olduğu kabul edilmekte ise de, Pareto kuralını

28 İktisat yazınında buna bazen **Pareto Optimal Durum** denilmektedir. Ancak, K. J. Arrow ve F. Hahn, **General Competitive Analysis** (San Francisco, 1971), s. 91'de vurgulandığı üzere «optimal olma» bu kavrama, taşıdığından fazla bir anlam, bir türlü «iyi olma» özelliği yüklemektedir. Oysa bir durumun Pareto etkin olması, örneğin bölüşüm açısından hiç de iyi bir durum olmamasıyla çelişmez.

29 A. K. Sen, **On Economic Inequality** (Oxford, 1973), s. 10.

30 Basit bir modelde faydayı gelire bağlı almak, iktisatta çokça izlenen bir yoldur.

31 A. Bergson, «Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics», **QJE** 52 (1938): 310-334, ve P. A. Samuelson, **Foundations of Economics Analysis** (Cambridge, 1947).

içerecek biçimde yazılacak bir işleve bu bilgiler verildiğinde her toplumsal durumdaki gönenci verecek bir sayısal değer bulunabileceği ve bunların karşılaştırılması yoluyla tüm toplumsal durumların sıralanabileceği sonucuna varılmaktadır. Bu yaklaşıma göre, toplumsal gönenç

(4) $W(X) = f[U_1(X), U_2(X), \ldots, U_n(X)]$

biçiminde bir işlev yoluyla bireysel faydalara bağlanmakta, ayrıca,

(5) $\partial W / \partial U_i > 0 \quad i = 1, \ldots, n$

biçiminde toplumsal gönençteki değişiklik bireysel faydalara bağlanarak Paretocu öz korunmaktadır. Bu yaklaşımın avantajı iki bireyin, yukarıda verilen örnekte olduğu üzere, faydaları ters yönde değiştiğinde bunun toplumsal gönenç üzerindeki **net** etkisini bulabilmesidir. Bu da Pareto kuralının yukarıda değinilen sakıncasını gidermeye yetmektedir.

Ancak bu yaklaşımı da bir çıkmaz beklemektedir. Sözü edilen f işlevi (toplumsal gönenç işlevi) nasıl yazılacaktır? Biçimi ne olacaktır? Kişilerin faydalarına nasıl ağırlık verecektir? Faydacılığın bireyci özü korunacaksa, bunun topluma dışarıdan kabul ettirileceği fikrini bir tarafa atmak ve bireylerin kendi aralarındaki bir anlaşmayla bunu belirlediklerini kabul etmek gerekir. Oysa, toplumsal bilimlerde ve ahlâk felsefesi tartışmalarında büyük yankılar yapan K. J. Arrow'un ünlü olanaksızlık teoremi, Paretocu gönenç iktisadının temel koşullarını sağlayan bir toplumsal gönenç işlevinin, Paretocu bilgi kısıtlamaları altında, bu yolla oluşturulamayacağı, bireylerden sadece birisinin tercihlerine bağlı olmaktan kurtulamayacağı, yani bir diktatörcü karar alma kuralına varacağını göstermektedir.[32] Bu sonuç, Paretocu çerçevede «genel istek», «toplumsal

32 Arrow teoreminin bazı yumuşak koşulları sağlamasını istemiştir. Bu koşullar P) Tüm bireyler için $U_i(X) > U_i(Y)$ ise $W(X) > W(Y)$ olması, I) İki toplumsal durumu değerlendirmede sadece o iki duruma ilişkin fayda bilgilerinin kullanılması, D) Yukarıdaki anlamda diktatörün yokluğudur. Teorem bunların dördünü aynı anda sağlayan bir toplumsal gönenç işlevi oluşturmanın olanaksız olduğunu göstermektedir. Bu koşulların ilk üçü gönençciliği ifade ettiği için, bu toerem gönençcilik ile diktatörün olmaması koşullarının çeliştiği biçiminde yorumlanabilir. Bu konuda Türkçe'de T. Bulutay, **Genel Denge Kuramı,** Bölüm 5'e bakılabilir. K. J. Arrow, **Social Choice and Individual Values** (New Haven, 1963)'ün yanı sıra bu konuyu ele alan başlıca kitaplar, A. K. Sen, **Collective Choice and Social Welfare;** J. S. Kelly, **Arrow Impossibility Theorems** (New York, 1978) ve A. F. Mackay, **Arrow's Theorem: A Paradox of Social Choice** (New Haven, 1980)'dir. A. P. Samuelson, «Reaffirming the Existence of Reasonable Bergson Samuelson Social Welfare Functions», **Economica** 44 (1977): 81-88, Arrow'un olanaksızlık teoreminin Bergson-Samuelson toplumsal gönenç işlevinin oluşturulabilirliğini etkilemediği kanısındadır. Ancak, bu-

anlaşma», «toplumsal açıdan yararlı olma» biçimindeki ifadelere fazla itibar edilemeyeceğini göstermektedir.

Öte yandan bu sonuç, bir yandan da Paretocu Gönenç İktisadının bir çıkmazda olduğunu ya sorduğu soruları ilginç olmayan dar bir çerçevede sınırlamak ya da temel varsayımlarını değiştirmek zorunda kalacağını göstermektedir. Bu sonuç, bir anlamda geri dönüşü hazırlamış, klasik faydacılık modern görünümü içinde[33] yeniden gündeme gelmiştir.

II. KLASİK FAYDACILIĞA DÖNÜŞ: SAYAL VE KARŞILAŞTIRILABİLİR FAYDA

Gönenç Iktisadının Paretocu yolda karşılaştığı bu çıkmazın, faydacılık terkedilmeksizin çözümü, fayda bilgisinin kullanımı üzerine konulan sırallık ve kişilerarası karşılaştırılamazlık varsayımlarının terkedilmesini gerektirmektedir. Yakın yıllarda çeşitli karşılaştırılabilirlik varsayımları altında toplumsal seçme kurallarının türetilmesine çalışılmış, sayal **(cardinal)** fayda varsayımının anlamı ve katkısı üzerinde durulmuştur.[34] Bu tartışmalarda sayal ölçülebilirlik daha çok yapılabilirliği açısından ele alınmıştır. İlke olarak böyle bir ölçme yapılabileceği kabul edilmekte, ancak bunun pratik güçlükleri üzerinde durulmaktadır.[35] Buna karşılık kişilerarası karşılaştırılabilirlik, belki de gönenç iktisadındaki uzun Paretocu geleneğin de etkisiyle, çok daha ihtiyatla karşılanmıştır. Üzerinde durulan sorular, burada yapılabilirlikten çok bu tür bir karşılaştırmanın bir değer yargısı mı yoksa olgusal bir ifade mi olduğu, bu farklı yorumlara göre değer yargılarının nasıl sistematikleştirileceği ya da olguların nasıl derlenebileceği gibi konulara kaymıştır.[36]

Bu bölümde, söz konusu tartışmalara girmeksizin bir öteki uç, yani sayal ve karşılaştırılabilir fayda varsayımlarının yapıldığı yaklaşım ele alınacaktır. Aslında bu yaklaşım Harsanyi tarafından 1950'lerin ilk yarısından beri savunulmaktaydı.[37] Kendisinin görüşleri, ancak yakın yıllarda,

nun böyle olmadığı birçok Iktlsatçı tarafından gösterilmiştir, örneğin, R. A. Pollak, «Bergson-Samuelson Social Welfare Functions and the Theory of Social Choice», **QJE** 93 (1979): 73-90.

33 Sözgelimi, (Yeni) Klasik Faydacılık yaklaşımında da faydanın tercihleri yansıttığı biçimindeki görüş benimsenmektedir.

34 A. K. Sen, «On Weights and Measures: Informational Constraints on Social Welfare Analysis», **Econometrica** 45 (1977): 1539-72.

35 Y. K. Ng, **Welfare Economics**, s. 13-14.

36 A. K. Sen, **Choice Welfare and Measurement**, s. 25.

37 J. C. Harsanyi, «Cardinal Utility in Welfare Economics and In the Theory of Risk Taking, **JPE** 61 (1953): 434-435 ve «Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonel Comparisons of Utility», **JPE** 63 (1955): 309-21.

Paretocu gönenç iktisadının çıkmazları iyice anlaşıldıktan sonra tartışılmağa başlanmıştır.

Sayal ve kişilerarası karşılaştırılabilir fayda varsayımları herhangi bir toplumsal durumda, toplumun elde ettiği toplam faydanın belirlenebilmesine olanak sağlamaktadır. Faydacı ahlâk anlayışı ise, yukarıda değinildiği üzere, bu durumda toplam faydanın ençoklandığı durumun toplumsal açıdan tercih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[38] Böylece toplumsal gönenç işlevi

$$(6) \qquad W(X) = \sum_{i=1}^{n} U_i(X)$$

biçiminde yazılabilmekte, toplumsal açıdan en tercih edilen durum da,

$$(7) \qquad \max_{x} W(x) = \max_{x} \sum_{i=1}^{n} U_i(X)$$

biçiminde elde edilmektedir.[39]

Ancak burada da ilginç bir nokta ortaya çıkmaktadır. Klasik faydacılığın toplumsal seçim kuralı faydaların toplamına dayanmakta, bunların dağılımına ilişkin hiç bir göstergeyi kullanmamaktadır. Ancak, faydacı felsefenin toplumsal durumları o durumdaki toplam fayda ile değerlendiren bütüncül **(aggregative)** bakış açısı bunu gerektirmektedir.[40] Bu anlamda bölüşümcü adalet **(distributive justice)** —ya da iktisadi adalet— faydacı düşünce içinde bir temel ahlâksal kavram olarak yer almamaktadır. Özel bazı koşullar altında toplam faydanın ençoklanmasının bir tür eşitlik (marjinal faydaların ya da ortalama faydaların eşitliği gibi) gerektirmesi ise sadece bütüncül ilkenin sağlanabilmesinin türevi olarak düşünülmelidir.[41]

38 Bu ana ilkeye varış biçimi ve yorumlanışı konusunda eylem (act) ve kural (rule) faydacılık arasında farklar vardır. Ancak temel bakış açısı değişmemektedir. Bu konuda J. C. Smart, «An Outline of a System of Utilitarian Ethics»; J. L. Mackie, **Ethics,** s. 124-148 ve F. Feldman, **Introductory Ethics,** s. 16-80'e bakılabilir.

39 Toplumdaki birey sayısı sabit alındığında ortalama ve toplam faydacılık ayrımı yapılmasına gerek yoktur.

40 Bu görüş için J. L. Mackie, **Ethics,** s. 128 ve D. Miller, **Social Justice** (Oxford, 1976), s. 31-32'ye bakılabilir.

41 J. J. C. Smart, «Distributive Justice and Utilitarianism», **Justice and Economic Distribution,** derl. J. Arthur ve W H. Shaw (Englewood Cliffs, 1978) içinde s. 103-115.

Bu sonucun önemli yönü, faydaya ilişkin bilgilerin genişletilmesinin de iktisadi adalet (özelde gelir dağılımı) konusunda Paretocu yaklaşıma önemli bir değişiklik getirmemiş olmasıdır. Bunun nedeni de, belirtildiği gibi, faydacılığın bütüncül bir adalet anlayışına dayanmakta olmasıdır. O halde gönenç iktisadının bu konulara olan **göreli** duyarsızlığının kökeni faydacılıkta yatmaktadır.

Şimdi bir basit örnek üzerinde Paretocu Gönenç İktisadı ile (Yeni) Klasik Faydacılığın toplumsal durumları değerlendirmede nasıl davrandığı ve ne tür farklılıklar gösterdiklerini görelim. Yine iki kişilik bir toplum ve durum olsun. Bireylerin (Bay A ve B) bu durumlarda elde ettikleri faydalar aşağıdaki tabloda verildiği gibi olsun:

	I	II	III
Bay A	12	7	4
Bay B	1	5	4

Paretocu Gönenç İktisadı: Bu yaklaşım içinde sadece II'inci durumun III'üncüden daha iyi olduğu söylenebilir. Çünkü her iki birey II'inci durumda III'üncü durumda elde ettiklerinden daha fazla fayda elde etmektedirler. Ancak, bu çerçeve içinde I'inci durum ile II ve III karşılaştırılamamakta, olsa olsa Pareto farksız ilan edilebilmektedir.

(Yeni) Klasik Faydacılık: Bu durumda faydaların toplamının toplumsal gönenci verdiği biçiminde bir toplumsal gönenç işlevi kullanılabilecektir. O halde

	I	II	III
W (X)	13	12	8

yazılabilecek ve toplumsal açıdan en iyi durum olarak I'inci durum belirlenebilecek, sıralama II ve III biçiminde yapılabilecektir.

Ancak burada üzerinde durulması gereken bir nokta daha ortaya çıkmaktadır. Bay A ya da yalnızca faydalar toplamına bakan dışarıdan birisi için bu tercihin yapılması anlamlıdır. Bay A zaten I'inci durumda ençok fayda elde etmektedir. Dışarıdan bakan, bir faydacıysa, kişileri sadece faydalarıyla tanımladığından bunları bütüncülleştirerek toplumu tanımlayabilir ve faydasını ençoklayacak durumu seçebilir. Ancak faydacılığın bireycilik özelliği gözönüne alındığında Bay B'nin tercihlerinin de hesaba katılması gerekir. Oysa Bay B'nin kendi faydasının en az olduğu durumu tercih etmesi için hiç bir neden yoktur. İşte bu noktada faydacılık da tercih ile seçme arasına bir ayrım getirmektedir. Faydacılığa göre, kişinin salt kendi faydasını gözeten tercihi ahlâksal bir davranış olarak

kabul edilemez. Kişi sanki «dıştan ve yansız» birisiymiş gibi değerlendirme yapmalıdır. Bireyin bunu yapabilmesi ise, akılcı olduğu varsayımı altında, toplumdaki konumunu bilmemesi, bu belirsizlik altında en iyi durumu seçmesi durumunda söz konusu olabilecektir. Kişinin toplumdaki herhangi bir konuma gelmesi olasılığı eşit kabul edildiğinde, Harsanyi'ye göre,[42] akılcı tercih kuralı Bayesçi karar kuralı olacak ve her birey toplumsal durumları değerlendirmek için aynı ahlâksal gönenç işlevine başvuracaktır.

$$(8) \qquad W(X) = \sum_{i=1}^{n} (1/n)\, U_i(X)$$

böyle olunca da en iyi toplumsal durum

$$(9) \qquad \max_{x} W(X) = \max_{x} (1/n) \sum_{i=1}^{n} U_i(X)$$

biçiminde bir ençoklama işlemiyle belirlenebilecektir.[43] Dikkat edilirse böyle bir gerekçelendirme bir taraftan ahlâksal ilkelerin evrenselleştirilebilir olması özelliğini sağlarken öte yandan da ele aldığımız nüfusu sabit toplum için klasik faydacılığa eş değerli bir sonuç vermektedir. Son olarak bu yaklaşımın, kolaylıkla tahmin edilebileceği ve Harsanyi tarafından da kanıtlandığı üzere[44] Arrow'un olanaksızlık teoreminden etkilenmesi de söz konusu değildir.

III. FAYDACI OLMAYAN YAKLAŞIMLAR VE TOPLUMSAL SEÇME

Bir toplumsal durumu değerlendirmede, faydacılığın tüm olanaklarını zorladığımızda bile eşitlik vs. gibi sorunları ele alamayacağımızı, çünkü faydacı ahlâk görüşünün bunları temel sorunlar olarak kabul etmediğini gördük. Bu durumda, bu sorunları temel almakta ısrar eden bir yaklaşım, faydacı olamaz. Ancak faydaya ilişkin bilgiler böyle bir yaklaşımı savunanlar için tümüyle anlamsız mıdır? Aşağıda kısaca değinilen örneklerden

42 J. C. Harsanyi, **Rational Behaviour and Bargaining,** Bölüm 4.

43 P. Petit, **Judging Justice** (London, 1980), bölüm 4'de de faydacı karar kuralı böyle bir belitsel çerçevede elde edilmektedir.

44 J. C. Harsanyi, «Bayesian Decision Theory, Rule Utilitarianism and Arrow's Impossibility Theorem», **Theory and Decision** (1979): 289-317.

de görüleceği üzere bu seçilen ahlâksal dizgeye bağlı olarak değişmektedir. Bazı yaklaşımlar için bu fayda bilgileri anlam taşırken diğer bazıları için hiç birşey ifade etmeyebilir. Birkaç örnek üzerinde duralım.

Max-Min Yaklaşımı: Rawls'ın faydacı olmayan bir çerçevede tartıştığı, belirsizlik durumunda bir seçme ölçütü olan **max-min,** belli bir durumda toplumun gönencini o durumda en az fayda sağlayan bireyin fayda düzeyine eşitlemektedir.[45] Yani,

$$(10) \qquad W(X) = \min_{i} U_i(X)$$

olmakta ve toplumsal seçme kuralı da

$$(11) \qquad \max_{x} W(x) = \max_{x} \min_{i} U_i(X)$$

biçiminde ortaya çıkmaktadır. Bu kural yukarıdaki örneğe uygulandığında,

	I	II	III
W (X)	1	5	4

olduğundan, toplumsal açıdan tercih edilmesi gereken durum II biçiminde ortaya çıkacaktır.

Aşırı Eşitlikçi Yaklaşım: Fayda dağılımındaki eşitsizliklerin toplam gönenci azaltan **tek** unsur olduğunu düşünen aşırı eşitlikçi bir görüş açısından[46] toplumsal gönenç bir eşitsizliklik göstergesinin işlevi olmalıdır. n(X) böyle bir eşitsizlik göstergesi olsun ve n(X) azaldığında eşitsizlik azalsın. Bu durumda toplumsal gönenç,

$$(12) \qquad W(X) = f[n(X)] \qquad \partial W / \partial n < 0$$

biçiminde yazılabilecektir. Yine salt örnek olmak üzere, n(X) fayda dağılımının standart sapmasının faydaların ortalamasına oranı biçiminde seçilse ve

45 J. Rawls, **A Theory of Justice.**

46 Fayda terimleri bir tarafa bırakılsa bile, bu görüşü tümüyle savunan bir ahlâksal dizge bulabilmek olanaksız olmakla birlikte, buna yakın görüşler zaman zaman ileri sürülmüştür. S. Lukes, «Socialism and Equality», **Dissent** (1975) s: 154-168 [ayrıca **Justice,** derl. J. S. Sterba (Belmont, 1980) içinde, s. 211-230, bu tür bir yaklaşıma —yine fayda terimleriyle olmamakla birlikte— en yakın düşünür olarak Babeuf'u göstermektedir.]

(13) $W(X) = e^{-n(X)}$

biciminde tanımlanırsa, yukarıdaki örnekte,

	I	II	III
W (X)	.3022	.7900	1.000

elde edilecek, toplumsal açıdan en iyi durum III olarak ortaya çıkacaktır. Dikkat edilirse **max-min** yaklaşımı en kötü durumda olan bireyin faydasını artırdığı ölçüde fayda eşitsizliklerini olumlu karşılarken, aşırı eşitlikçi yaklaşım, fayda düzeylerini hiç hesaba katmadığı için bunu kabul etmemektedir.

Öte yandan diğer bazı ahlâksal kuramlar açısından bu tabloda yer alan fayda bilgilerinin bir anlamı olmayacaktır. Örneğin Rawls için aslî mal dediği özgürlüklerin ayrıca öncelik taşıdığı haklar, fırsatlar, gelir ve servet, kendine saygı gibi değişik nitelikte şeylerin sağlanması önem kazanmakta, fayda bunları özetleyen bir gösterge olarak kabul edilmemektedir.[47] Nozick'in hak **(right)** kavramına dayalı yaklaşımında ise bireysel özgürlükler son derece önem taşımakta, sonuçtan önce sonuca götüren yol ile ilgilenilmektedir.[48] Bu yollar ve hakları hesaba katan sonuççu bir yaklaşım ise Sen'in gösterdiği üzere Pareto ilkesiyle çelişen sonuçlara varabilmektedir.[49] Öte yandan emeğe dayalı bir hak etme kuramı olan Marksçı sömürü kuramı için ise fayda karşılaştırmalarının bir anlamı yoktur, burada bakılan bireylerin emek katkılarına göre hasıladan pay alıp almadıklarıdır.

IV. SONUÇ

Paretocu gönenç iktisadının toplumsal durumları değerlendirmede kendisini kabaca çelişkinin olmadığı ekonomiler **(no-conflict economies)** ile sınırlaması bu kuramsal yapının iktisat politikalarına yol gösterme alanını önemli ölçüde sınırlamaktadır. Pareto düzeltici durumlar gerçek yaşamda hemen hemen yok denecek kadar azdır. Bu durumda, bir bireyin çok az fayda kaybına uğramasına karşılık, toplumdaki diğer bütün bireylerin çok büyük fayda sağladıkları bir durumu bile saplandığı «aşırı bireycilik» yaklaşımı içinde bir toplumsal tercihe dönüştüremeyen bu yaklaşımın bir genel kuramsal çerçeve olarak varlığını sürdüremeyeceği açıktır.

47 R. Rawls, **A Theory of Justice.**

48 R. Nozick, **Anarchy, State and Utopia.**

49 A. K. Sen, **Collective Choice and Social Welfare.**

Paretocu gönenç iktisadının dar bilgi çerçevesinden çıkma çabası gönenç iktisadına yeni boyutlar kazandırmıştır. Kısıtlı fayda bilgilerinin dışına çıkılmazlık tabusu yıkılınca, toplumsal durumları değerlendirmede göz önüne alınması gerekli bilgilerin faydayla sınırlandırılması da sorgulanır hale gelmiştir. Bu da gönenç iktisadını farklı ahlâk felsefelerinin görüşlerinin karşılaşabildiği bir alan haline dönüştürmeğe başlamıştır. Artık «özgürlük», «hak», «bölüşümcü adalet», «sömürü» gibi ölçütlerin, çeşitli biçimlerde, toplumsal durumları değerlendirmede kullanılabildiği bir çoğulcu gönenç iktisadından bahsetmek ve iktisat politikalarının değerlendirilmesinde bundan kaynaklanan bir çok boyutluluk beklenebilir.

Ançak bu Paretocu gönenç iktisadının katkılarının tümüyle yadsınması anlamına gelmemektedir. Bu kuram, hiç kuşkusuz kendi başına iktisat politikasında anlamlı olmaya devam edecek sonuçlar ve teoremlere ulaşmıştır. Öte yandan, bu yaklaşımın bir minyatürcü duyarlığı ile varsayımlar, bağıntılar ve sonuçlar üzerinde çalışması, mantıksal tutarlılığa ve dolayısıyla kanıtlamaya verdiği önem de yöntem açısından örnek alınması gereken olumlu bir katkısı olarak kalacaktır.

KAYNAKLAR:

Arrow, K. J. **Social Choice and Individual Values.** Ikinci Baskı. New Haven: Yale University Press, 1963.

Arrow, K. J. - Hahn, F. **General Competitive Analysis.** San Francisco: Holden Day, 1971.

Bengül, N. **İktisadi Refah Teorisinin Başlıca Meseleleri.** Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını, 1963.

Bergson, A. «A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics», **Quarterly Journal of Economics** 52 (1938): 310-334.

Bulutay, T. **Genel Denge Kuramı.** Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını, 1973.

Bulutay, T. «Rasyonalite ve Belirsizlik Üzerine», **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** cilt 37, sayı 3-4 (1982), s. 25-63.

Debreu, G. **Theory of Value.** New Haven: Yale University Press, 1959.

Elster, J. «Sour Grapes Utilitarianism and the Genesis of Wants», **Utilitarianism and Beyond,** derl. A. K. Sen ve B. Williams (Cambridge, 1982) içinde.

Feldman, A. M. **Welfare Economics and Social Choice Theory.** Boston: Martinus Nijhoff, 1982.

Hahn, F. «On Some Difficulties of Utilitarian Economist», **Utilitarianism and Beyond,** derl. A. K. Sen ve B. Williams (Cambridge, 1982) içinde.

Hare, R. M. «Ethical Theory and Utilitarianism», **Contemporary British Philosophy,** derl. H. D. Lewis (Londra :Allen and Unwin, 1976) içinde. Ayrıca **Utilitarianism and Beyond** içinde yeniden basılmış.

Harsanyi, J. C. «Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk Taking», **Journal of Political Economy:** 61 (1953): 434-35.

Harsanyi, J. C. «Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility», **Journal of Political Economy** 63 (1955): 309-21.

Harsanyi, J. C. «Morality and Theory of Rational Behaviour», **Social Research,** cilt 44 (Kış 1977). Ayrıca **Utilitarianism and Beyond** içinde.

Harsanyi, J. C. **Rational Behaviour and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations.** Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Harsanyi, J. C. «Bayesian Decision Theory, Rule Utilitarianism and Arrow's Impossibility Theorem», **Theory and Decision** içinde, s. 289-317.

Kelly, J. S. **Arrow Impossibility Theorems.** New York: Academic Press, 1978.

Lukes, S. «Socialism and Equality», **Dissent** (1975), s. 154-68. Ayrıca **Justice,** derl. J. Sterba (Belmont: Wardsworth, 1980) içinde.

Mackay, A. F. **Arrow's Theorem: A. Paradox of Social Choice.** New Haven: Yale University Press, 1980.

Mackie, J. L. **Ethics.** Harmondsworth: Penguin Books, 1977.

Miller, D. **Social Justice.** Oxford: Oxford University Press, 1977.

Mirelees, J. «The Economic Uses of Utilitarianism», **Utilitarianism and Beyond,** derl. A. K. Sen ve B. Williams (Cambridge, 1982) içinde.

Ng, Y. K. **Welfare Economics.** New York: Halstead, 1980.

Nozick, R. **Anarchy, State and Utopia.** New York: Basic Books, 1974.

Petit, P. **Judging Justice.** London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

Pollak, R. A. «Bergson-Samuelson Social Welfare Functions and the Theory of Social Justice», **Quarterly Journal of Economics,** 93 (1979): 73-90.

Rawls, J. **A Theory of Justice.** Oxford: Oxford University Press, 1971.

Samuelson, P. A. **Foundations of Economic Analysis.** Cambridge: Harvard University Press, 1947.

Samuelson, P. A. «Reaffirming the Existence of Reasonable Bergson-Samuelson Social Welfare Functions», **Economica** 44 (1977): 81-88.

Sen, A. K. **Collective Choice and Social Welfare.** San Francisco: Holden Day, 1970.

Sen, A. K. «Behaviour and the Concept of Preference», **An Inaugural Lecture** (Londra: London School of Economics, 1973).

Sen, A. K. **On Economic Inequality.** Oxford: Oxford University Press, 1973.

Sen, A. K. «The Poverty of Welfarism», **Intermountain Economic Review** 8 (1977): 1-13

Sen, A. K. «On Weights and Measures: Informational Constraints on Social Welfare Analysis», **Econometrica** 45 (1977): 1539-72.

Sen, A. K. «Information Analysis of Moral Principles», **Rational Action,** derl. R. Harrison (Cambridge: Cambridge University Press, 1979) içinde.

Sen, A. K. «Utilitarianism and Welfarism», **JOP,** cilt 76, sayı 9 (1979), s. 463-89.

Sen, A. K. «Personal Utilities and Public Judgements: Or What's Wrong with Welfare Economics», **Economic Journal** 89 (1979): 537-58.

Sen, A. K. ve Williams, B. **Utilitarianism and Beyond.** Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Smart, J. J. C. «An Outline of a System of Utilitarian Ethics», **Utilitarianism: For and Against,** derl. J. J. C. Smart ve B. Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1973) içinde.

Smart, J. J. C. «Distributive Justice and Utilitarianism», **Justice and Economic Distribution,** derl: J. Arthur ve W. H. Show (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1978) içinde.

Smart, J. J. C. - Williams, B. **Utilitarianism: For and Against.** Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

Stefanik, R. J. «Harsanyi's Critical Rule Utilitarianism», **Theory and Decision** 13 (1981): 71-80.

Sugden, R. **The Political Economy of Public Choice.** Oxford: M. Robertson, 1981.

Yaari, M. E. «Rawls, Edgeworth, Shapely and Nash: Theories of Distributive Justice Re-examined», **JET**, cilt 24, sayı 1 (1981): 1-39.

Williams, B. **Morality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Williams, B. «A Critique of Utilitarianism», **Utilitarianism: For and Against**, derl. J. J. C. Smart ve B. Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1973) içinde.

Kitap Değerlendirme

Üçüncü Dünya: Taşralılıktan Evrenselliğe

*Kemal İnan**

GİRİŞ

Öyle kitaplar vardır ki birkaç sayfalık bir değerlendirme kitabın özünü kolaylıkla ortaya koyabilir. Diğer yandan, öyle kitaplar vardır ki elinizde büyümeye başlar, özünü aktarayım derken tüm kitabı bir kez daha yazmak zorunda kalırsınız. Abdallah Laroui'nin **Arap Aydınının Bunalımı - Gelenekselcilik mi Tarihsicilik mi?** adlı kitabı[1] ikinci türden. Hiç abartmadan Üçüncü Dünyanın ender rastlanacak özelliklere sahip bir düşünce yapıtı olarak nitelendirebileceğimiz bu kitap, bir İslâm aydınının kendi dünyasının sorunlarını büyük bir kültürel duyarlılıkla ele alan ve bu kültürel

* O.D.T.Ü. Elektrik Mühendisliği Bölümü eski öğretim üyesi.

1 **The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?** (Berkeley: University of California Press, 1976). Faslı bir bilim adamı olan Abdallah Laroui, çağdaş Arap düşünürlerinin en önemlileri arasındadır. Bu kitabından önce iki kitabı daha yayınlanmıştır: **L'Idèologie Arabe Contemporaine** (Paris, 1967) ve **L'histoire du Maghreb: un Essai de Synthese** (Paris, 1967). Bu yazıda yer alan bütün sayfa numaraları incelenen kitaba aittir.

duyarlılığın oluşturabileceği verimsiz tepkisellikleri ustaca ve ince bir düşünce ile aşan evrensel bir ürün. Kuşkusuz Batı emperyalizminin Üçüncü Dünyayı sömüren ekonomik mekanizmalarını inceleyen kitapların görece bol olduğu bir ortamda olaya kültürel ve sosyal felsefe açısından yeni boyutlar getirebilen bir kitap olabilmesi ender rastlanmasının önemli bir nedenini oluşturmaktadır.

Tarihsel süreç içerisinde içeriklendirilen 'gelenekselcilik' ve 'tarihsicilik' **(historicism)**[2] kategorilerinin gerilimi altında Üçüncü Dünya gerçekliğini düşünebilecek, ifade edebilecek ve belki de en önemlisi evrenselleştirebilecek bir kuramsal arayış Laroui'nin kitabının ana eksenini oluşturmaktadır. Bu genellemeyi daha somut bir biçimde ifade etmek istersek Laroui'nin düşüncesini şu geometrik sorulardan kalkarak temellendirebiliriz: Siyasal yaşamı derinlemesine etkileyen ekonomik kaynaklı sağ-sol kutuplaşmasının oluştuğu çizgi ile kültürel kaynaklı Doğu-Batı kutuplaşmasının oluştuğu çizgi arasındaki ilişki nedir?[3] Birbirleri ile anlamlı bir iletişim içinde olmayan bu iki çizginin iletişimi sağlayacak tek bir düzlem içinde kavramsallaştırılması olanaklı mıdır? Bu düzlem, evrenselliğin Batı uygarlığına özdeş olduğu anlayışına yeni kavramsal seçenekler getirebilmekte midir?

Bu sorular günümüzdeki gelişmiş ülkelerin aydınlarının gündeminde değildir. Oysa 19. yüzyılın ikinci yarısında ve 20. yüzyılın başında Rusya ve Japonya'da, daha sonra Çin'de siyasal ortamı derinlemesine etkilemiş olan bu sorular, bugün de, başta İslâm dünyası olmak üzere birçok Asya ve Afrika uluslarının aydınlarını meşgul etmekte, yaşanan gerçekliğin bir gereği olarak yankılarını her alanda sürdürmektedirler. Öyle olduğu halde, bilginin her zaman Birinci Dünyadan geçerek süzüldüğü düşünce ortamlarında, Üçüncü Dünya toplumları, taşralılıktan kurtulamakta ve kendi özgüllüklerinin evrensel boyutlarını dile getirebilecek iletişimi oluşturamamaktadırlar. İşte bu bağlamda Laroui'nin kitabı, her ne kadar Arap toplumlarının sorunlarına eğilmekteyse de, Türkiye gibi

2 Tarihsicilik **(historicism)** sözcüğü Batı düşününde çok çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Laroui, kendi kullandığı anlamın Aydınlanma'nın felsefesine karşı 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başında Almanya'da gelişen entellektüel harekete ilişkin olduğunu vurgulamaktadır. Bu anlam, bu yazının içinde açıklığa kavuşacağı için bu aşamada ayrıntıya girmeyi gerekli görmüyoruz.

3 Buradaki Doğu-Batı çizgisi genelinde Batı ile Batı-dışı bir kültürün karşı karşıya kalmasına ilişkindir. 1960-80 yılları arasında Türkiye'de siyasal söylem salt sağ-sol çizgisi üzerinde yer alıyordu. 1980'lerden sonra İran devrimi, Ortadoğu'ya ilişkin ekonomik ve siyasal gelişmeler ve genel bir siyasal tıkanıklığın tarihe çağrı gereksinimini ortaya çıkarması, Doğu-Batı çizgisini de bir ölçüde söyleme katmaya başlıyor.

birçok Üçüncü Dünya toplumu için geçerli olabilecek ya da en azından tartışılabilecek doğurgan düşünce çerçeveleri sunmaktadır.

Yazımızın ilk bölümünde Laroui'nin gelenekselcilik ve tarihsicilik kategorilerini Arap tarihi bağlamında anlamlandırmasına ve tarihsicilik tercihinin nedenlerine eğildik. Diğer bölümlerde ise, Arap toplumlarının ya da kültürel geçmişi onlara benzeyen toplumların son ikiyüz yıllık dünya tarihi çerçevesindeki evrimi ve bu evrimin Üçüncü Dünya aydınları için ne anlama gelmesi gerektiği konularında Laroui'nin görüşlerini özümlemeye ve değerlendirmeye çalıştık.

BİR TARİH GELENEĞİNİN ELEŞTİRİSİ VE TARİHSİCİLİK

Laroui'nin bütün kitap boyunca savunduğu tez tarihsiciliktir. 19. yüzyılda Batı'da revaçtayken sonraları gözden düşen bu bayat felsefenin yeniden diriltilmesindeki hikmet nedir? Bu soruya kapsamlı bir yanıt getiren Laroui'nin bu konudaki yaklaşımlarına geçmeden önce daha temel bir kavrama, tarih kavramına dönelim.

Laroui, kitabının «Araplar ve Tarih» adlı bir bölümünde klasik İslâm dönemindeki tarih anlayışı ile bugünkü tarih anlayışlarını karşılaştırarak bazı sonuçlara varmakta ve bu karşılaştırma boyunca 'tarih anlayışı' derken iki ayrı bağlamda yapılacak anlamlandırmanın farkına dikkati çekmektedir. Birinci anlam, tarihsel olayların incelenme sürecindeki yöntemi vurgulayan anlayış; ikinci anlam ise, bir toplumun geçmişte yaşanmış olaylara bugünü ve geleceği açısından nasıl baktığını, kısacası tarihin toplumsal yaşamla nasıl bütünleştiğini vurgulayan anlayıştır. Böylece tarih anlayışının biri yöntemsel biri de toplumsal iki boyutu ayırdedilmektedir.

Laroui ilk önce Arapça kökenli 'tarih' sözcüğü ile Yunanca kökenli 'historia' sözcüklerinin farkına değinerek, Araplarca da kullanılan 'historia' sözcüğünün 'efsane' ya da 'gizemli öykü' anlamına geldiğine dikkati çekmektedir. 'Tarih' sözcüğü ise, tam tersine, geçmiş olayların kanıtlanarak denetlenmiş bir bilgisi olarak anlaşılmaktadır.

Böyle bir bilgiye neden gereksinim duyulmaktadır? Laroui bu soruyu gördüğü toplumsal işleve yönelik olarak üç ayrı örnek ile yanıtlamaktadır.

i) Teolojik: Müslümanlığın ilk yayılma sürecinde Peygamber'in sözlerinin daha önceki deyişlerine bazen daha liberal, bazen de daha kısıtlayıcı yönde yeni yorumlar getirmesi bu sözlerin hangi sırada söylendiğinin bilinmesini gerektirmekteydi. Müslümanlığın temel toplumsal bütünleştirici inançları oluşturduğu bu dönemde söz konusu gerekliliğin önemi açıktır.

ii) Özel hukuk: Askerî fetihlerden elde edilen ganimetlerin devlet kanalı ile bireylere Müslümanlığı kabul etme sıraları göz önüne alınarak paylaştırılarak dağıtılmakta olması ve

iii) Kamu hukuku: Fethedilen bölgelerde uygulanacak toprak dağıtımı ve malî politikanın (belli bir direnmenin varlığı ya da yokluğu gibi) fetih koşullarına göre belirlenmesi, olayların yer alış zamanı ve biçimlerinin kesinlik içinde saptanmasını gerektirmekteydi.

Laroui, bu örneklerden yaptığı genelleme ile geçmişln bilgisinin, yani tarihin, bireylerin ve toplumsal grupların hukuksal konumlarını belirlediğine ve bu nedenle de ilk Arap tarihçilerinin aslında bir hukukçuluk işlevi gördüğüne işaret etmektedir. Uygulanan adalet mekanizması büyük ölçüde birinci dereceden tanıkların verdiği ifadelere dayanmaktaydı. Laroui'nin vurguladığı nokta, tanık ifadelerinin, Müslümanlığın en önemli temel öğelerinden birini oluşturduğu ve Kuran dışındaki tüm mucizelerin ya da tanığa dayanmayan bilgilerin yadsındığıdır. Aslında tek mucize olan Kuran da Peygamber'in tanıklığı ile Allah'ın sözünün iletildiği bir yazılı ifadedir.

Müslümanlığın yayılma sürecinin yer aldığı ilk dörtyüz yıl lçlnde yazılı tarihi yönlendiren toplumsal eğilimler nelerdir? Laroui, söz konusu eğilimleri dönem sırası ile üçe ayırmaktadır.

Peygamber çağında ana yönlendiricl etken güçlü ve birleştirici blr dinî inançtan kaynaklanmaktaydı. Yazılı tarihin çekirdeğinl, temel referans noktasını oluşturan bu çağda tarih, Peygamber'in yaşamını, önemli kişilerin Müslümanlığı kabul etmesini, askerî seferleri vb. doğruluğu mutlak bir inançtan kaynaklanan tanıkların ifadesine göre kaydetmekteydi.

Emevî ve Abbasî İmparatorluklarında siyasal mücadelelerin yoğunlaşması ve karşıt grupların oluşması ile yeni bir yönlendirici etken toplumsal uzlaşma ve bütünleştirme amacına dayanıyordu. Halifelerin bütünleştirme çabalarına uyum sağlayabilmek için her grup kendi geçmişini kutsallaştırırken diğer gruplara sataşmamaya özen gösteriyordu. Böylece, bir grubun tekeline bağımlı olmayan evrensel ve tarafsız herhangi bir tarih anlayışı yavaş yavaş çoğunluğun desteğini aldı.[4]

Diğer bir yönlendirici etken de bütünleştiriciliğin tersine bölücü bir nitelikteydi. Hanedanların, aristokratik ailelerin, mezheplerin, tarikatların vb., diğer bir deyişle siyasal bir etkinlik sürdürmek isteyen azınlıkların kendileri dışındaki gruplara rasyonel eleştiri yöntemini uygulayarak, lik

4 Klasik İslâm çağındakl düşünce tarihi ve uzlaştırıcı İslâm tarihçiliğinin en büyük mimarlarından Tabarî için bkz. Marshall G. S. Hodgson, **The Venture of Islam** (3 cilt, Chicago, 1974), cilt I: **Conscience and History in a World Civilization**, s. 352-57.

kez, tarih yazımına formel mantığı soktukları görüldü. Bunun sonucunda önceleri doğruluğu sorgusuz kabullenilen tanık ifadeleri mantık süzgecinden geçirilerek eleştirilmeye başlandı. Özellikle 10. yüzyıldan sonra çeşitli grupların kendileri ve başkaları için ayrı ayrı doğruları kabullenmeleri rasyonel eleştiriyi gerektirmekteydi; tanıkların artık yalan ifade de verebileceklerine dair bir inanç egemen olmuştu.

Laroui, bundan sonra, Arap tarihçilerinin tarihe çeşitli dönemler içinde nasıl baktıklarını incelemektedir. Peygamber öncesinde Allah daha yoktur ve bu nedenle dönemin anlamsızlığı apaçıktır, tarihi hiç çarpıtmaya gerek duymadan olduğu gibi yazmak olanaklıdır. Farklı bakış açıları arasında bir seçim yapmak diye bir sorun yoktur, çünkü bu dönem tarih öncesidir, abestir, önemsizdir.

Peygamber çağı, tarihin çekirdeğidir. Bu süre içinde yazılı tarih biçim ile içeriğin, yöntem ile anlatım mantığının arasında tam bir uyumun bulunduğu niteliklere sahiptir. Bu uyumun temeli bilginin merkezinde yani dinî inançta yatmaktadır.

Peygamber çağı sonrasında yavaş yavaş bölünmeler yer almaktadır. Allah yine kaybolmuştur. Doğrular ile yanlışlar arasındaki farklar gitgide belirsizleşmektedir. Sünnî tarihçilerdeki uzlaştırma eğilimlerine uygun liberal yaklaşımlar ve azınlıkların ayırımcı rasyonel eleştirelliği varolmakla beraber, Laroui'ye göre, bu çağı tarih anlayışı açısından Peygamber çağından farklı kılan temel özellik, tarihçilerin Peygamber çağındaki mutlak hakikatın bölünerek ortadan kaybolması ile tarihsel olgulara genel bir ilgisizlik göstermesinden kaynaklanmaktadır.[5] Aynı zamanda birer hukukçu olan tarihçilerin, dönemlerindeki yönetimin Kuran'a göre meşruluğu konusunda kuşkuları olduğu için olaylara kayıtsız bir mesafe ile bakmaları çağın Müslüman prenslerini pek hoşnut kılmıyordu. Kısacası, bu dönem boyunca Arap tarihçileri tarihsel olgulara kendi içinde bir değer vermiyor ve bu olgular 'mutlak hakikat'ten uzak kaldıkları sürece kendi başlarına bir gerçeklik oluşturmuyordu.

Bu gözlemlerin ışığında, Laroui, Arap tarihçiliğindeki, Batı yazarlarının da kabullendiği ama nedenlerini yeterince açıklayamadığı **nesnellik** özelliğini iki zıt nedene bağlamaktadır: Peygamber çağının öncesinde ve sonrasında tarih herşeyin mümkün olduğu, mantıksal bir yapısı olmayan rastgele olaylar dizisidir; o halde, mutlak hakikate erişilemiyeceğine, başarı ile başarısızlığın farkı olmadığına ve herşey eş değerde olduğuna göre olayları olduğu gibi ardarda dizmek en doğal yaklaşımdır. Öte yandan,

5 Bu bağlamda Laroui, Arap tarihçilerinin, örneğin, zelzele, sel, çekirge bulutları gibi doğal âfetlerle resmî törenleri aynı ayrıntı zenginliğinde ve hiçbir önem ayrımı yapmadan ardarda yazdığından sözetmektedir.

Peygamber çağında ise hakikat mutlak olarak yaşamın içindedir ve bu hakikati olduğu gibi yazmak ahlakî bir zorunluluğun da ötesinde kutsal bir inancın, Müslümanlığın bir gereğidir. Din, tarihi olduğu gibi yazmanın mutlak bir garantisidir.

Bu açıklamasının sonucunda, Laroui, Arap tarih anlayışının geleneğinde yer alan nesnelliğin nedenlerinin tarihsel olaylara **pozitif** bir bakıştan kaynaklanmadığını ileri sürmektedir. Bu savın ne anlama geldiğini anlayabilmek için önce Laroui'nin **pozitif** sözcüğünden ne anladığını ortaya koymak gerekiyor.

Çağdaş Batı dünyasında, özellikle doğa bilimlerinin etkisi ile egemenliğini sürdüren pozitivizm-ampirizm ikilisinin bağlamında[6] ele alınırsa pozitif sözcüğü 'olumlu' anlamına değil, 'değer yargılarından arınmış' anlamına gelmektedir. Bu anlayış çerçevesinde tarihsel bir olguya 'pozitif olgu' demek, söz konusu olguyu aynen doğa bilimlerinde denetim altında gözlemlenen deneysel bir olgu gibi, olumlu ya da olumsuz her çeşit değer yargısından arınmış, kendi başına bilgi verici bir biçimde görmek demektir. Alman tarihçisi Ranke'nin; «Bırakınız olaylar kendileri konuşsun» deyişi, bu anlayışın en ünlü ve açıklayıcı örneklerinden biridir.

Oysa, Laroui'nin pozitif sözcüğüne verdiği anlam, Batı düşününün öteki kutbundan yani Hegel'den kaynaklanmaktadır.[7] Nitekim, Hegel'den şu alıntıyı yapmaktadır: «Tarihi sahiplenebilmemiz ancak, bugünü için-

6 Pozitivizm 19. yüzyılda Fransız filozofu Auguste Comte'a atfedilen ve geleceği bilim ve teknolojinin bir dünyası olarak düşleyen bir tarih metafiziğidir. Bu düşünün 20. yüzyıl uzantısı, öncülüğünü fizikçi Mach'ın yaptığı ve daha sonra Mantıksal Pozitivizm adı ile Viyana Çevresi olarak bilinen, çoğu doğa bilim kökenli filozofların ortaya koyduğu felsefedir. Bu felsefenin amacı, doğal dili her tür metafizik fazlalıklarından ayıklayarak deneyden kurama, yani doğa olaylarından mantığa geçişi (mantıksal açıdan) kazasız belâsız sağlamaktır. Bilginin içeriğinin gözlenen olaydan kaynaklandığını ve mantığın bunda rol oynamadığını ileri sürmeleri ampirizm ile olan yakın ilişkisinin nedenini oluşturmaktadır. Mantıksal pozitivizmin bir betimlemesi için bkz. Alfred Jules Ayer, **Language, Truth and Logic** (New York, 1952).

7 Bu kutuplaşmanın kökeninde pozitivizm ve akraba felsefelerin bir özelliği yatmaktadır. Bu da inceleyen ile incelenen, ya da düşünen ile düşünülen arasında kesin bir özne-nesne ayrımı yapılmasıdır. Pozitivist ve benzeri felsefelerde özne, söylemin içinde yoktur, kaybolmuştur, erimiştir. Öte yandan, Hegel öznenin de her an nesneleşerek söylemin içine girebildiği bir düşünce oluşturarak tek yönlü mantık akışını bir daire içine almış ve felsefenin özünde olan paradoks yaratma özelliğine yepyeni boyutlar getirmiştir. Hegelci düşünce bu dairesel niteliği ile her çeşit siyasal rejimi meşrulaştırabilecek aygıtlara sahiptir (sağ Hegelcilik). Öte yandan, yine Hegelci düşünce meşru görünümlü egemen ideolojileri farklı ve kapsamlı tarihsel nedenselliklerin bir ürünü olarak ele alıp dönüşüme zorlayabilir (sol Hegelcilik). Bu ikinci özellik, Hegel ile tarihsicilik arasındaki ilişkiye ışık tutmaktadır.

deki aktörlerin ve eylemlerin temel halkalarını oluşturduğu bir olaylar zincirinin genel sonucu olarak görebilmemize bağlıdır» (s. 26).

O halde bir olgunun pozitif olarak algılanması demek, söz konusu olgunun bugün için bir anlam ve değeri olan bir nedensellik zinciri içinde görülebilmesi anlamına gelmektedir. Böyle olunca, Arap tarih geleneğindeki bir ilgisizlik ya da mutlağa olan inançtan kaynaklanan nesnelliğin pozitif algılamayla bağdaşmadığı açıktır.

Laroui'nin pozitif tarih anlayışı ile ne demek istediği daha da açık bir biçimde, diğer bir Arap düşünürü olan Constantin Zurayq'in tarih eleştirisine getirdiği eleştiri ile ortaya çıkmaktadır. Çağdaş Arap toplumlarındaki tarihe bakış açılarını irdeleyen Zurayq da, Laroui gibi, Filistin sorununun doğurduğu siyasal koşullardan etkilenerek dörde ayırdığı (gelenekselci, ulusalcı, Marksist [tarihsel materyalist], pozitivist) tarih yaklaşımlarından ilk üçünü burada ayrıntısına girmeyeceğimiz nedenlerle eleştirerek yadsımakta ve pozitivist yöntemi nesnelliği, olayları saptırmadan betimleme özelliklerinden ötürü tercih ettiğini açıklamaktadır. Laroui bu seçime itiraz etmemekle beraber seçim nedenini yetersiz bulmaktadır: «Bir olayın olduğu gibi betimlenmesinin ne gibi pozitif değeri olabilir? Kaldı ki, klasik Arap tarihçileri de olayları —nedenleri başka da olsa— bildiği kadarına sadık kalarak aktarmıyor muydu?»[8] (s. 25).

Laroui'ye göre, tarihi, ileriye yönelik bir mücadelenin öğretisi olarak görmek yerine bir geriye kaçış, sığınma aracı olarak gören eğilime karşı uyandırıcı ve gerçekçi bir anlayışın önkoşulu pozitif bir tarih anlayışından geçmektedir. Bu anlayışı Laroui şöyle dile getirmektedir:

> *...bir olay, başka olgulara ve eylemlere yol açan bir olgu ya da eylemdir; böylece, bugün, geçmiş tarafından açıklanabileceği gibi, geçmiş de bugün tarafından yargılanabilir. Bugünü yozlaşmaya yüz tutmuş yüce bir geçmiş, sırf bu nedenle yalnız bizim için değil, kendi içinde de yüceliğini yitirebilir... bütün eylemler eş değerde olmadığı için tarih içinde yer alan aktörlerin yargılanması olanaklıdır. (s. 27)*

Daha önce de açıklamış olduğumuz gibi bu anlayış pozitivist felsefenin anlayışına yakın olmamakla beraber, pozitivist yöntem tarihsel sap-

8 Laroui, bu akıl yürütüşünde mantıksal pozitivizmin en zayıf noktasına vurmaktadır. Dili arıtma çabası içinde, mantıksal pozitivizme göre: «bir önermenin **anlamı**, o önermenin deneysel olarak doğruluğunun ya da yanlışlığının kanıtlanabilmesidir». Ama bu tırnak içindeki önermenin anlamı nedir? O halde mantıksal pozitivizm kendi kendini açıklayamayan, kendi meşruluğunu sağlayamayan bir yapıya sahiptir. Laroui, bu zayıf noktaya mantıksal bir oyunla saldırmak yerine kendi siyasal gerçekçiliğine uygun Hegelci bir anlayışla saldırmaktadır.

tırmalara karşı etkin bir garanti olarak benimsenmektedir. Çünkü Laroui'ye göre nesnellik ölçütü sağlam değilse kısa ömürlü ideolojik saptırmalar er veya geç geri tepecek, tarih intikamını alacaktır:

> *Belli bir yurttaşlık bilinci uçup gitmeye mahkûm ideolojik saptırmaları ortaya çıkarabilir; ancak, bu saptırmalar da tarihin yargılama alanından kaçamaz. Sömürge çağının tarihçileri olayları yer aldığı gibi anlatmaktan kaçınmışlar, fakat sömürgeciliğin ortadan kalkması ile varoldukları zemin yok olmuş ve kendini beğenmiş dedikoducular mertebesinde yeni yerlerini almışlardır. (s. 27)*

Laroui kendi tercihini yaparken bir siyasal gerçekçidir. Konu Batı'daki belli bir anlayışa özenerek kendi geleneğini terk etmek değil, Batı'daki egemen anlayışın dünya siyasal rekabet ortamında bir emrivaki olduğunun kavranmasıdır. Bu bağlamda daha önce tarih anlayışı konusunda yaptığı ayrımın toplumsal boyutunu ön plana alarak, çağdaş Batı ile Arap geleneği arasında şu karşılaştırmayı yapmaktadır:

> *[Pozitif tarih anlayışı] Batı'daki etkinliğini her zaman sürdürmüş olmadığı gibi, bugün de modern Batı dünyasının kültür sahnesindeki tek anlayış değildir. Başka anlayışlar olmakla beraber bu anlayışın oluşturduğu dünya görüşü modern sanayi toplumunun kalbindeki hareketliliğin kaynağı olmaktadır. Bu anlayış, son çözümlemede, bir felsefi temele dayanmaktadır... Bu temelin altında yatan ilke Allah'ın ne mutlak olarak aramızda olduğu ne de mutlak olarak aramızda olamayacağı, ya da daha az teolojik terimlerle ifade edilirse, mutlak hakikatın ne önceden bilindiği ne de ilelebet bilinemeyeceği olarak açıklanabilir. Çünkü, iki durumda da tarih pozitif bir anlama kavuşamaz. Tarihin iyi tanımlanmış ciddi bir düşünce alanı oluşturabilmesi için mutlaklığın 'oluşum' kavramı içinde değerlendirilmesi gerekir. Belli bir olayı açıkladığımız ve ona gerçek ağırlığını vermek istediğimiz zaman onun değerini mutlak olarak bilmek veya onun mutlak bir anlamı olduğunu ya da ilelebet olamayacağını düşünmek yerine bu anlamın hergün değişerek yavaş yavaş, hiçbir zaman mutlak bir niteliğe erişmeden, oluşacağına inanmamız gerekir. Bütün tarihsel eylemler her an yeniden değerlendirilmeye açıktır, her söylenen söz yargı altındadır. İşte tarihsiciliğin... temel ilkesi budur. (s. 28).*

Görüldüğü gibi Laroul pozltif tarih anlayışı lle tarihsiciliğin bir tanımını yaparak bu anlayışın, Arap tarih geleneği ile farklarını ortaya koy-

makta ve geleneksel anlayışın terkedilmesini bir siyasal ve toplumsal zorunluluk olarak istemektedir:

> *Eğer pozitif tarih anlayışının gereğini kendinden menkul bir biçimde açıklamaktan kaçınmak istiyorsak şu yanıtı vermeliyiz: Bugünün gerçeği tarihsici bakış açısına sahip olan toplumun egemen olmasıdır. Kendini dünya üzerinde egemen kılan tarihsiciliğin dilidir ve her kim kendi özel anlayışından vazgeçmekte direnirse kendini suskunluğa mahkûm etmekten kaçamayacaktır.* ***(s. 29)***

Özetlersek, Laroui'nin tarihsicilik kavramı ya da pozitif tarih anlayışı yöntemsel boyutta pozitivist, toplumsal boyutta ise Hegelci bir anlayışa oturmaktadır.[9] Öte yandan, ilerde ayrıntılandıracağımız nedenlerden dolayı Laroui, Batı felsefesi geleneği bağlamında bir Hegelci olarak sınıflandırılamaz. Çünkü düşünce sistematiği ile tarihi Hegel ile değil, Hegel'i tarih ile açıklamaktadır. Bu tarih, 18. ve 19. yüzyılda Fransız devriminin ve İngiltere'nin dünya hegemonyasındaki üstünlüğünün askerî, siyasî ve en önemlisi ideolojik-kültürel baskıları altında kalan Almanya'nın tarihidir.

GELENEKSEL TOPLUM-GELENEKSELLEŞTİRİLMİŞ TOPLUM

Alman düşünce geleneğinin en önemli halkalarından biri olan Weber, kapitalizmin geliştiği toplumlardaki özgül nitelikleri anlayabilmek için kapitalizmin gelişemediği toplumları incelemiş ve özellikle kültür ve dinin bu toplumlar üzerindeki etkilerini açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda, başta İslâm toplumları olmak üzere diğer Batı-dışı toplumlar üzerinde yaptığı araştırmalar sonucunda zengin 'ideal tip' haznesine yeni bir kategoriyi, 'geleneksel toplum' kategorisini eklemiştir. Daha sonra Anglo-sakson kökenli düşünürler bu kategoriyi İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki siyasal ortama uygun olarak oluşturulan modernleşme kuramı çerçevesinin ana ekseni olarak benimsemişlerdir.[10]

9 Laroui'nin tarihsiciliğe verdiğl anlam, İngiliz filozof-antropolog **E.** Gellner'in Orta Doğu Teknik Üniversitesinde Mayıs 1980'de verdiği bir dizi konferansın sonunda «Hegelci nedenlerden dolayı pozitivistim» sözünü anımsatmaktadır. Bu benzerlik salt bir mantık-felsefe tutarlılığının biçimsel bir ifadesini aşmamaktadır. Hegelcilik ve pozitivizm arasındaki bitmeyen kavganın iki örneği için bkz. Ernest Gellner, «Positivists versus Hegelians», yayınlanmamış makale. Theodor W. Adorno, Hans Albert, Ralf Dahrendorf, Jurgen Habermas, Karl Popper, **The Positivist Dispute in German Sociology** (New York, 1976).

10 Modernleşme kuramına ilişkin olarak Laroui şu kitapları dolaylı olarak eleştirdiğini ifade etmektedir. David E. Apter, **The Politics of Modernization** (Chicago, 1965);

Modernleşme kuramı bağlamında, 'geleneksel toplum' din ve kültürden kaynaklanan bir değerler bütününün etkisi ile durağan kalan ve bu yapı sonucunda Batı kapitalizminin zorladığı değişme ya da gelişme yollarına direnen toplumları betimlemektedir. Bu anlayış da, doğal olarak, toplumu ileri doğru itmek için bir Batı müdahalesini gerekli ve meşru kılmaktadır. Laroui, kitabının «Gelenek ve Gelenekselleştirme» adlı bir bölümünü tümüyle bu kategorinin eleştirisine ayırmıştır. Vardığı sonuçlar tepkisel sayılabilecek bir 'Garbiyatçılığı' **(Occidentalism)** aşmakta[11] ve bugünün Arap dünyasında geriye doğru atılabilecek adımlara bir uyarma niteliğini taşımaktadır.

Laroui geleneksel toplum kavramını oluşturan öğelerin 18. yüzyıl sonrası Batı toplumunun, ya da 'modern' toplumun tam bir karşıtı olarak ele alındığına işaret ederek, söz konusu kavramın ideolojik niteliğine değinmekte ve bu ideolojik yapıyı eritebilmek için ilk olarak 'gelenek' sözcüğünün anlamını **değerler bütünü** ve **toplumsal yapı** bağlamlarında ikiye ayırmaktadır. Laroui'ye göre tarihsel örneklere bakılırsa geleneksel toplum içinde yer alan yapıların hiç de değişmez olmadığı, tam tersine, belli bir dış tehdit altında hemen her zaman kent kökenli bir seçkinler tabakasının öncülüğünde bir dayanışma ideolojisi olarak inşa edildiği görülmektedir. O halde toplumsal yapı içinde yer alarak onu biçimleyen 'gelenek', edilgen bir değişmez değil, dış etkene karşı bilinçli bir biçimde düşünülerek oluşturulan ve değerler bütünü anlamındaki 'gelenek' ile bir ölçüde uyumlu olan (ya da uyumlu görünen) bir savunma aracıdır. Bu durumda, söz konusu olan, toplumun gelenekselliğinden çok **gelenekselleştirilmesidir.** Laroui'ye göre, modernleşme kuramcılarının düştüğü temel yanılgı, toplumun karşı karşıya kaldığı dış tehlikeyi (kapitalizm) gözardı etmek ve böylece değerler bütünü olarak ele alınan gelenek ile toplumsal yapı arasında kendiliğinden oluşmuş bire bir ilişki olduğunu varsaymaktır.

Gelenekselleştirme sürecinin dış tehdidin gücü oranında derinleştiğini ileri süren Laroui, bu sürecin öncülüğünü yapan kentli seçkinlerin bir yandan kendi ekonomik çıkarlarını ya da toplumsal statülerini korurken, öte yandan toplumu içe dönük ve geriye giden bir konuma getirdiklerini ifade etmektedir. Fas'ın yakın geçmişinden verdiği örneklerden de

Douglas Ashford, **Political Change In Morocco** (Princeton, 1961); Daniel Lerner, **The Passing of Traditional Society** (New York, 1958).

11 Laroui'nin bu tepkiselliğe duyarlı olduğu kitabında ünlü Şarkiyatçı Gustave Von Grunebaum'a getirdiği eleştiriden anlaşılmaktadır. Edward Said'in **Orientalism** (New York, 1978) adlı kitabındaki Şarkiyatçılara getirdiği siyasal eleştirel yaklaşım yerine Laroui, aynı etkinliği salt yöntem eleştirisi ile sağlayabilmekte ve üretken bir karşı yaklaşımın ipuçlarını olayı bir 'Garbiyatçılığa' **(Occidentalism)** dökmeden verebilmektedir.

görülmektedir ki kısa bir zaman süreci içinde toplumu gelenekselleştiren aynı seçkinler, gelecek için olanaklar gördükleri bir tarihsel anda yeniliklere açık bir yolda ilerleyebilmektedirler.

Bu bağlamda Laroui'nin ele aldığı önemli bir örnek Kuzey Afrika İslâm toplumlarında 15. ve 16. yüzyıllarda yer alan dönüşüme ilişkin. 15. yüzyıl öncesi İslâm dünyası bir kent uygarlığı evresindeydi. Tunus, Fas ve Endülüs kentleri arasındaki entellektüel mesafe bu kentlerle etraflarındaki kırsal bölgeler arasındaki mesafeden çok daha kısaydı Bu kent uygarlığı çerçevesinde egemen kültür, dünyevî, bilimsel ve edebî öğelere ağırlık veren bir nitelikteydi. 15. yüzyılda ticaret ilişkilerinin zayıflaması ile ortaya çıkan yeni ekonomik durum kentler arası yatay dayanışmanın yerine kentlerin kendi kırsal çevreleri ile oluşturmak zorunda kaldıkları bir dikey dayanışmaya dönüştü. Bu süreç içinde kentlerdeki kültürün temsilcileri kırsal bölge ile dayanışmayı sağlamak üzere eğitime öncelik vermek zorunda kaldılar. Kent kültürünün kırsal bölgece içerilememesi sonucunda dayanışmayı sağlayacak yeni kültür, pedagojik ve dogmatik yönleri ağır basan ve de sürekliliği oluşturmak için bu yapıyı gizemci bir geçmişe bağlayan özelliklere sahipti. Dayanışma güçlenmiş olmakla beraber artık kendi içinde bir amaç ve değere sahipti. Böylece toplum, 15. ve 16. yüzyılda İberya yarımadasından gelen saldırılara karşı dayanıklı ama içine kapalı ve gelenekselleştirilmiş bir yapıya kavuşmuştu.

Yukardaki eleştirilerin ışığı altında Laroui, modernleşme kuramcılarına şöyle seslenmektedir:

> *Eğer geleneği değişme ve ilerlemenin önünde bir engel oluşturma özelliği ile modernleşmenin tersi olarak alırsak bunun bilinçli olması zorunludur. Bilinçsiz ve düşünülerek oluşturulmamış bir gelenekselcilik hiç bir şeye karşı olamaz; eğer olsaydı, bu, tarihin dışında yer alan körcesine inatçı bir karşı koyuş olurdu ki mantıksal olarak böyle bir 'gelenek', siyaset olsun, sosyoloji olsun hiç bir 'modern' bilimin nesnesi olamaz. (s. 37)*

GELENEKSELCİ AYDIN - LİBERAL BATICI AYDIN

Laroui tarih ve gelenek kavramlarını Arap - İslâm tarihi çerçevesinde irdeleyip eleştirdikten sonra kitabının kalan bölümlerinde başını Avrupa uygarlığının çektiği son ikiyüz yıllık dünya tarihine ve bu tarih içinde Batı dışındaki eski uygarlıkların yeni koşullara ayak uydurma sorunlarına eğilmektedir. Bu bağlamda bölümlerden birinin sonunda bir ek olarak yer alan «Avrupa ve Avrupa-Dışı» adlı yazı dikkat çekici özelliklere sahiptir.

Bu yazıda, Laroui, önceleri daha mahçup ama gitgide sömürgeci emelleri ön plana çıkan Avrupa'nın yayılma sürecine karşı yer alan tepkileri ele almaktadır. Siyasal ve askerî yenilgilerin yanısıra ekonomik zorlamaların da etkisi ile, 'geleneksel' devletler, Batı'nın koşullarını dikte ettiği reformları gerçekleştirmek yolunda önlemler alırken, aynı anda bu sürece karşı tepki derinleşmektedir. Egemen sınıfların kendilerini kültürün muhafızları olarak tanımladığı durumlarda (Çin'de ve İslâm dünsında ulema) bu tepki daha sert ve kalıcı boyutlara varmakta ve böylece toplumun gelenekselleştirilme süreci başlamış olmaktadır.

Bu süreç içinde oluşan 'gelenekselci' reform taraftarı aydınların savunduğu ideolojik konum nedir? Savunulan konuma göre Avrupa olgunluğa erişmiş olmaktan uzak, sonradan görme bir kültürü simgelemektedir. Bugünkü gücünü Çin, Hint ve İslâm gibi eski kültürlerin geçmiş zenginliklerinden aldığı ilhama borçludur. Bu eski ve değerli kültürler geçmişte belli bir bilim birikimini sağladıktan sonra bu birikimi bilinçli bir tercih ile aşarak kültürü insan ruhunun sonsuz zenginliklerine yöneltebilmeyi başarmışlardır. Bu toplumların bugün düşmüş oldukları durum teknolojik gerilikten değil tarihsel felâketler sonucu manevî bir düşüşün sonucunda ortaya çıkmıştır. O halde önemli olan siyasal ve askerî reformlardan çok bir ahlâk reformudur. Ancak bu yolla büyük atalara lâyık bir konuma erişilebilir. Ne var ki, önemsiz birkaç istisna dışında Avrupa teknolojisi dışlanmamaktadır. Bütün kültürel uzantılarından arındırıldığı sürece bu teknolojinin ithali önemli, hatta gerekli görülmektedir. Bu bakış açısı ister istemez ciddî bir ikilemi doğurmaktadır. Bir yanda gelenekselci ölçüler içinde **amacı** belirleyen siyaset ve ahlâk boyutu, öte yanda salt bir **araç** olarak bakılan Batı teknolojisi.[12] Örneğin Çin bağlamında bu ikilem töz **(substance)** ve işlev **(function)** olarak yer almaktadır.

Avrupa'nın dolaylı ve dolaysız baskıları sürerken, eski dünyanın yeni öğrencileri ilk kez Batı ile ilişki içine girdiler ve bunun sonucunda Batı liberalizminin etkilediği bir aydınlar tabakası doğdu. Laroui bu saptamada bir ayırım yapmakta yabancı dil bilen, Avrupa'ya gitmiş (assimile olmuş) aydınlar ile Batı bilgisini kendi dilindeki çevirilerden öğrenen (geleneksel kökenli) aydınların farkına değinmektedir. Bunlardan ilki, Avrupa kültürünün yalıtılmış yönlerini kendi geleneksel kültürüne parça parça yamamaya çalışırken, ikincisi geleneksel sistemi Batı ile karşılaştırarak kendi içinde tutarlı yeni bir yapı oluşturmaya çalışıyordu. Bu ikinci tür aydının yaklaşımı, seçtiği referans noktası açısından daha mantıksal ol-

12 Yakın geçmişte Türkiye'de resmî görüş olarak dile getirilen «Uygarlık evrenseldir, kültür ulusaldır» sözü böyle bir ikilemin ifadesi gibi görünüyor.

makla beraber birinci tür aydının, kabul edilmesi zorunlu Batı değerlerinin temsilcisi olarak sömürge dönemindeki etkisi artmaktaydı.[13]

Laroui'ye göre Batı ile geleneksel kültürü bağdaştırmaya çalışan liberal aydınlar, reformların gerekli ve olanaklı olduğunu vurgularken Batı'nın da bir noktada kendi geleneklerinden kopmayı göze aldığına dikkati çekmekte ve böylece kültürel bütünleşmeyi tutarlı ve meşru kılmaya çabalamaktadırlar. Öte yandan, Laroui sorgusuz sualsiz Batı liberalizmini benimseyen aydınların trajedisinden şöyle söz etmektedir:

> *Tutarlı ve akılcı bir biçimde liberal olmuş bu aydın, kendi konumunu meşrulaştırmaya gerek duymaz. Tam tersine kendi toplumunun geçmişini acımasızca yargılar. Toplumun başarısızlığını 'Doğu despotizmi'ne bağlar. Avrupa uygarlığının, genellikle kabul edilen, materyalist olduğu savına karşı insan emeğinin makinalaşma ile ikamesini, makinanın rekabetinden korkan görüşten daha maneviyatçı bulduğu yanıtını verir. . Eğitimin yararlarına olan kayıtsız şartsız inancın doğurduğu eğilimler eski klasik kültürün inceliklerine düşman bir pragmatizme dönüşür... Reformların (dil, yazı) amacı yalnız kültürün demokratikleştirilmesi değil ulusal dayanışmayı da pekiştirmektir; çünkü artık bir önceki evrenin* kültürel ulusalcılığı *19. yüzyıl Avrupası'nın doğurduğu bir* siyasal-ırkçı ulusalcılığa *dönüşmüştür. Çin (ya da Arap) kültürünün evrenselliği Çin (ya da Mısır) ulusunun gelişmesi için feda edilmelidir... Bu eğilimi, 'Batı'nın baştan çıkartması' olarak niteleyebiliriz; liberal Avrupa'nın, kendi içinde yaylım ateşine tutulurken, basit bir yansımasıdır söz konusu olan. Bu liberallerin yaşamı genellikle aynı yolu izler. Siyasal yaşam içinde kısa bir deneyimden sonra gitgide soyutlanan koşullarda kendilerini eğitime verirler. Avrupa ile Avrupa-dışı dünyanın çekişme sürecinde, liberalizmin bu öncüleri, koşulların ihanetine uğrayarak trajik kavramının sınırlarında yaşamlarını sürdürmek durumunda kalan tek aydın grubudur. Bu yenilginin nedenini anlamak için uzağa gitmeye gerek yoktur; bu neden, liberal sistemin kendisini kabullenmeyen bir topluma göre olan temel yetersizliğidir. Bu nedenle bazı liberaller, umutsuzluğun sonucunda, gelenekselciliğe dönmek zorunda kalmışlardır. (s. 119)*

Laroui'nin üçüncü dünya aydınları bağlamında değindiği yabancılaş-

13 Türkiye'de bu ikinci Batılı aydın türünün örneği artık kalmamış gibi. 19. yüzyılda ise akla gelen bir örnek el-Ezher şeyhi Hasan el-Attar'dır, bkz. Peter Gran, **Islamic Roots of Capitalism: Egypt 1760-1840** (Austin, 1979).

ma kavramından[14] da söz etmekte yarar görüyoruz. Liberal batıcı aydının topluma yabancılaşması çok işlenmiş bir konudur.[15] Ne var ki, Laroui, bundan daha örtük görünümüne rağmen gelenekselci aydının yabancılaşmasını daha önemli görmektedir. Dilin, kültürün ve bir efsane şeklinde algıladığı geçmişin mutlakları içinde yaşayan gelenekselci aydının bugünün koşullarına ister istemez görünmez zincirlerle bağlı olduğuna değinen Laroui, bu olguyu Arap toplumu bağlamında Arap tarih geleneğinin getirdiği geriye kaçış alışkanlıklarına bağlamaktadır. Liberal aydının da, gelenekselci aydının da bugüne yabancılaşması geleceğe konmuş bir ipotek gibidir: Liberal aydın kendi gerçekliğinden soyutlanarak idealleştirilmiş bir Batı rüyası, gelenekselci aydın da erdemlerle dolu efsaneleştirilmiş bir geçmiş ile toplumun geleceğini tıkamaktadırlar. Bu bağlamda, Laroui'nin azgelişmiş toplum tanımına değinmeden geçemeyeceğiz:

> *Nedir azgelişmiş toplumun sırrı? Teknolojinin yetersizliğinden, sisli bir geçmişten ve kaybolan bir gelecekten de öte bu toplumlarda sözleri boş ve demagojik yapan nedir? Acaba ana çelişki, her kımıldanışında sözlerin ve eylemlerin anlamını değiştiren dengesiz bir yapıyla mutlakların (Allah'ın, demokrasinin, bağımsızlığın) ideolojisi arasında mıdır? Son çözümlemede acaba azgelişmişliğin sırrı, yaşayanları mutlaklar pahasına kurtarmak yerine, mutlakları yaşayan bireyler pahasına kurtarmak gibi aydınların bilinçaltında yatan bir istek midir? (s. 91)*

TARİHSEL GERİLİK VE MARX

Laroui'nin tarihsicilik savını yerli yerine oturtabilmesi ve Marx ile Üçüncü Dünya aydınları arasındaki ilişkiyi ortaya koyabilmesi için kullandığı bir anahtar kavram tarihsel gerilik **(historical retardation)** tir. Tarihsel gerilik, aydınların (bazı durumlarda toplumun) çoğunluğunun içinde bulunduğu bir ruh hali, bir toplum psikolojisinin çekirdeğidir. Tarihsel geriliği oluşturan ve çoğu kez bilinçaltında yatan inançları şöyle sıralayabiliriz:

i) Evrimsel süreç içinde söz konusu topluma göre daha üstün bir aşama vardır. (Daha ileride olduğuna inanılan bir model toplumun varlığı.)

14 Arap aydınları bağlamında yabancılaşma kavramı ile Batı düşünündeki yabancılaşma kavramları arasındaki ilişkl için bkz. Laroui, **The Crisis of the Arab Intellectual,** s. 157-159.

15 Türkiye özelinde Batılı aydının yabancılaşmasına ilişkin bir irdeleme için İskender Savaşır'ın **Toplum ve Bilim**'in bu sayısında yer alan «Aydınların Kibri» adlı yazısına bakınız.

ii) Tarih bir bütündür. (Özellikle son ikiyüz yıl için geçerli olan bu anlayış, ulusların ya da uygarlıkların ayrı ayrı tarihleri olduğunu kabullenmek yerine tek bir dünya tarihi olduğu inancını dile getiriyor.)

iii) Temel sorun tarihsel zamanın söz konusu toplum için nasıl hızlandırılacağı ya da daha kısa bir süre içine nasıl sıkıştırılacağıdır.

Laroui bu kavram içinde yer alan 'gerilik' sözünü nitelendirirken şu noktalara değinmektedir:

i) Gerilik çok yakın geçmişte yer alan bir olgu olarak algılanmamalıdır, aksi halde farkedilmez. (Bugünki İngiltere olabilir mi?) Öte yandan, geriliğin kaynağı çok uzak geçmişe giderse gerilik gerilimini yitirerek bir farklılık olarak algılanabilir.

ii) Gerilik aşılabilecek bir niteliktir, çünkü insan-doğa ilişkilerine kadar uzanan ve insanın özünden kaynaklanan genel bir alan değil, toplumsal yaşamı oluşturan belirgin ve görece dar bir alanda sınırlanmıştır.

'Tarihsel gerilik'in ilk tarihsel örneği olarak Laroui, Almanya'yı görmektedir. Laroui'ye göre, Alman filozofları tarihsel geriliğin varsayımlarının niteliğine ilişkin soruları bilinçli bir biçimde ortaya koymamakla beraber bu soruları dolaylı olarak yanıtlamışlardır. Bu yanıtlara göre, Alman geriliğinin evrimsel üst aşama olarak gördüğü Fransız devriminin ürettiği Jakobencilik, bu geriliği aşabilmenin yolu tarihin olgularını tüm nesnelliği içinde anlamak ve kabullenmek, aşma sürecini sağlayacak toplumsal özne de filozoflardır. Aslında, Laroui'nin biraz da basite indirgeyerek açıkladığı bu süreç, tarihsel gerilik ve onun oluşturduğu tepkiler çerçevesinde zenginleştirilebilir.[16] Fransa ve İngiltere'nin baskısı altında gelişen Almanya'nın aydınlanma (**Aufklärung**) çağı ve Alman romantik geleneği tarihsel gerilik kompleksinin tanımları ile doludur. Fichte, Hegel ve nihayet Marx, geriliği aşmanın yeni evrensel boyutlarının arayışını simgelemektedir. Laroui'ye göre, Marx öncesi Alman filozofları tarihsel gerilik konumunun bir gereği olarak geriliği küçümsüyorlar; Orta Çağ üzerine romantik yorumlamalar, Alman dilinin yüceleştirilmesi, Prusya devletinin kutsallaştırılması gibi zaman zaman olmayan bir geleneği abartarak yeni evrensellikler arıyorlardı. Almanya, daha önce İngiltere sonradan da Fransa'nın geçtiği yoldan geçecekti, ama bu tefeciler ve bezirgânlarla değil, bizzat filozofların tarihin yükünü sırtlaması ile olacaktı. Bu filozoflar, dünyanın tarih-içi ve tarih-dışı bölgeler diye ikiye ayrılmasına karşı çıkıyor ve aslında gerçek evrenselliğin tohumlarını kendilerinin

16 Bu konuda bkz. Leonard Krieger, **Kings and Philosophers, 1689-1789** (New York, 1970) **ve The German Idea of Freedom: History of a Political Tradition From the Reformation to 1871** (Chicago, 1972).

taşıdıklarını öne sürüyorlardı. Alman İdeolojisi olarak bilinen bu anlayışın üç önemli özelliği idealizm, tarihsicilik ve diyalektik, liberal sistemi oluşturan Aydınlanma Çağınınkilerin; yani materyalizm, rasyonalist tarih anlayışı ve pozitivizmin tam tersiydi.

Laroui, Alman örneğinin tarihsel gerilik kavramının paradigmatik örneği olduğu görüşündedir. Sorduğu soru, bu tarihsel bağlamda Marx'ın nereye oturduğudur.

Marx, Laroui'ye göre Alman geriliğinin yer aldığı tarihsel ortamın bir ürünüdür. Ne var ki, kendinden önceki düşünürlerin tarihin yükünü taşıyarak olayı çözebileceği gibi içinde bir tür gelenekselleştirmeyi (ya da edilgen tarihsiciliği) taşıyan anlayışları yadsıyarak Almanya üzerinde bir baskı ortamı oluşturan liberalizmin evrenselliğine bir karşı-evrensellik oluşturmak yerine liberalizmi mantıksal sonucuna vardırarak aşmıştır. Soyut bir liberal ideolojiyi somut sosyo-ekonomik temellere oturtarak, liberalizmin kendi kendine sağlayamadığı rasyonelleştirme sürecinin yolunu açmıştır. Basite indirgenmiş bir deyişle Marx'ın Alman İdeolojisini aşan yöntemi, liberalizmi «önce taklit et sonra aş» olarak betimlenebilir.

Laroui, bu süreç içinde iki Marx olduğunu vurgulamaktadır: Alman İdeolojisi içinde yer alan ve bu sorunsalın yetiştirdiği genç Marx ile Alman İdeolojisini aşarak Aydınlanmanın liberalizm sorunsalına yanıtlar getiren olgun Marx. Üçüncü Dünya aydınları açısından bakılırsa hangi Marx daha önemlidir?

Laroui bu soruyu yanıtlamadan önce Alman İdeolojisini oluşturan koşulları (tarihsel gerilik) ele alarak, bu koşulların daha sonra Rusya ve Çin'de oluştuğu ve aşıldığı, bugün de birçok Üçüncü Dünya ulusunda yeniden oluştuğu ve daha da oluşacağı görüşünü dile getirerek evrensel niteliği Marx'ın siyasal ya da bilimsel öğretisinde aramak yerine, tarihsel geriliğin ve onun içinde gelişen tarihsiciliğin içinde aramaktadır. Tarihsel gerilik anlayışının yoğun olduğu süre içinde ilk tepkinin koyu bir gelenekselleşme ya da Laroui'nin deyimiyle edilgen ibr tarihsicilik ile içe kapanma biçiminde yer aldığı ve bunu aşan bir siyasal müdahalenin pozitif bir tarih anlayışını içeren dönüştürücü bir tarihsicilik ile olanaklı olduğuna işaret etmektedir.

Bu görüşlerden kalkan Laroui, Üçüncü Dünyanın anlayacağı Marx'ın Alman İdeolojisinin ürünü olan genç Marx olduğu görüşüne varır. Bu görüş Batılı düşünürlerin anlamakta zorluk çektiği ve ulusalcı sapmalar olarak nitelendirdiği, Üçüncü Dünyanın bilimsel ve tarih dışında soyutlanmış evrensel bir dogmanın sahibi olan Marx'ı, tarihsel geriliğin koşullarında ulusal ve kültürel bir direnmenin yer aldığı Alman İdeolojisinin Marx'ına dönüştürdüğü gerçeği ile de desteklenmektedir. Laroui'ye göre, burada

saptanması gereken evrensel boyut Marx'ın görüşlerinden oluşan siyasal dogmalar değil, Marx'ı doğuran ve yayılan bir Batı dünyasının defalarca yeniden ortaya çıkardığı 'tarihsel gerilik'in diyalektiğinde yatmaktadır.

Laroui'nin bu bakış açısı Üçüncü Dünyada da etkileri olmuş olan Fransız filozofu Althusser'e karşı açık bir yanıttır.[17] Ama daha da önemlisi, Laroui, yazımızın başında ortaya atmış olduğumuz sağ-sol ve Doğu-Batı sorunsallarını birleştiren bir çerçeve oluşturmaktadır. Doğu-Batı sorunsalını tarihsel gerilik bağlamı içinde ele alırsak bu sorunsalın salt bir İslâm dünyası — Batı dünyası çelişkisi olmadığı, aynı sorunsalın örneğin Alman İdeolojisi, Rusya ve Çin için geçerli olduğunu ve özellikle Batı kültürü içinde yer alan Alman İdeolojisi ve Marx'ın bu çerçeve içindeki yeri ile, sağ-sol sorunsalı ile bütünleşen bir yapıda olduğu görülmektedir.

Olayı Laroui'nin mantığı içinde düşünürsek şöyle bir ön irdeleme yapmak olanaklı görünüyor: Tarihsel geriliğin geçerli olduğu koşullarda salt Doğu-Batı sorunsalı içinde sıkışan bir anlayış gelenekselciliğin direnişini aşamayacak, dünya tarihinin dikte ettiği duruma ve dolayısıyla gündelik olaylara karşı genel bir yabancılaşma söz konusu olacaktır. Öte yandan kendini liberalizmin öğretisine terkeden anlayışın, en uç mantıksal sonucuna kadar gitsek de (dogmatik Marksizm) liberal aydının çıkmazı ile karşı karşıya kalırız. Liberallzmin ve hatta tarihsel zamanı ikinci plana iterek yeni bilim dallarında görülen mantık yapılarını tarihe öncel kılan liberalötesl Batı kültürlerinin (örneğin yapısalcılık, sistem kuramı vb.) **siyasal iletişimin** temel gıdası olan ulusal, kültürel ve tarihsel boyutları körletmesi, aynı liberal aydının dramında olduğu gibi bir etkisizleşmeye ve soyutlanmaya yol açacaktır. Edilgen tarihsiciliğin yanl gelenekselciliğin aşılması tarihin terkedilmesi ile değil, dünya tarihi ile bütünleştirilerek evrenselleştirilmesiyle gerçekleşebilir. Aksi halde toplum ya gelenekselci taşralılığın ya da liberal bir eklektizmin çıkmazlarında tıkanacaktır.

Laroui, son ikiyüz yıllık dünya tarihinl bir diyalektik süreç olarak görmekte ve Alman diyalektiğinin önce doğuya bugün de Ortadoğu'ya kaymış olduğu görüşü ile aslında şu sorularına da bir yanıt getirmektedir: «19. yüzyıl [Avrupa] uygarlığının dünya pazarını büyüterek genişlemesine yol

17 Laroul'nln vardığı sonuç genç Marx'ı yadsıyarak bilimselliğin simgesi olgun Marx'ı referans noktası alan Althusser lle taban tabana zıttır. [bkz. Louls Althusser, **Reading Capital** (London, 1972), Birinci ve Ikinci Bölüm; L. Althusser, **For Marx** (London, 1977).] Laroul'nln kitabındaki «Marksizm ve Üçüncü Dünya Aydınları» adlı bölüm 1958 tarihll Fransız **Diogène** dergisinin Marksizmdeki yeni gelişmeleri lrdeleyen ve **T. W.** Adorno, H. Marcuse, J. Hyppolite, E. J. Hobsbawm, M. Rodinson gibi tanınmış düşünürlerin katkısını içeren özel sayısında Üçüncü Dünyadan özgün bir görüş olarak yer almıştır.

açan bu evrenselleştirme sürecinin anlamı nedir? Bu evrenselleştirici diyalektik hangi anlarda belli bir toplumun ufuklarında kendini göstermektedir?» (s. 124). Batı'nın Avrupa-dışı toplumlardan aldığı yankı ile kendi özünü yani Aydınlanmayı yeniden değerlendirmek gereğinde olduğuna değinirken Batı'nın kendi kültürünü görecelendirmek isteyen anlayışlarını, hermenötik ve antropolojiyi, bir örnek olarak göstermekte ve bu yaklaşımları Avrupa-dışı kültürlerin Avrupa'nın bilincinde yer eden uzantıları olarak görmektedir. Ana kalıbı Batı'da oluşan dünya anlayışının ancak dünyada gerçek bir güçler dengesi oluştuktan sonra radikal bir biçimde dönüşebileceğini dile getirirken gelenekselcilerin (ya da diğer kullandığı sözcükle köktenci **[fundamentalist]**lerin başarısızlıklarını bu noktayı gözardı etmeleri ile açıklamaktadır. Toplumsal kozmolojisini Laroui şu sözlerle tamamlamaktadır:

> *Fakat şimdiye kadar dolaylı değinmelerden öte Avrupa-dışı dünyanın hiç bir büyük ismi, temel Avrupa ideolojisinin yani rasyonalizmin doğaya, insana ve tarihe uygulanmasının radikal bir eleştirisini ortaya koyamamıştır. Yine de Avrupa ve Avrupa-dışı arasında açık ya da gizli çelişki vardır. Acaba bu çelişki günün birinde böyle bir eleştiriyi doğurabilecek mi? Bu eğer günün birinde gerçekleşirse, bunu Avrupalı olan ve olmayanların beraberce oluşturacağına emin olabiliriz. (s. 126)*

Son olarak Laroui'nin iki önemli 20. yüzyıl Batı düşünürü ile ilişkisine değineceğiz. Bunlardan ilki Georg Lukacs'tır. Lukacs'ın ünlü **Tarih ve Bilinç** adlı yapıtı I. Dünya Savaşı sonrası Alman devriminin beklentilerinin yer aldığı bir tarihsel anın ürünüdür. Lukacs, Marx'ı Hegel bağlamında ele alarak **tarihsiciliğin** bir siyasal eyleme dönüşme olanağının mantığını dile getirmeye çalışmıştır. Beklentinin gerçekleşmemesi ile bu yapıt gözden düşmüş ve bugün tarihsiciliğin tarihsel bir belgesi olmaktan öte bir özelliği kalmamıştır. İkinci önemli düşünür Antonio Gramsci'dir. Gramsci faşizme karşı kaybedilmiş bir mücadelenin muhasebesini yaparken kültürün ve bu bağlamda politikanın ekonomik yapıdan bağımsız olan boyutunu vurgulamaktadır.[18] Gramsci'nin belki de en önemli katkısı sınıf indirgemeciliğini aşan 'hegemonya' kategorisidir.[19] Eğer yaklaşık bir benzetme

18 Laroui, bu bağlamda eski bir devlet geleneği olan ve böylece asırlar boyu insanların olayları ve birbirlerini çeşitli yöntemlerle yönetme sanatını geliştirmiş olduğu toplumlarda siyasetin ekonomiye indirgenmesinin büyük bir yanılgı olacağını vurgulamaktadır.

19 Gramsci'deki 'hegemonya' kavramı toplumda öncülüğü alan bir sınıfın kendi çıkarlarından kaynaklanan bir dünya görüşünü diğer sınıflara bir ortak anlayış olarak kabul ettirebilmesi demektir. 'Hegemonyacı' anlayış devletin bir baskı aracı olarak topluma söz konusu görüşü zorla kabul ettirmesinden çok bu dünya görüşünün

yapmak gerekirse ulusal birlik sorunu Almanya gibi ön plana çıkmış olan İtalya'nın 'tarihsel gerilik' koşullarında, aynı Marx ile Hegel arasındaki iletişim gibi Gramsci ile İtalyan tarihçisi Croce arasında da bir iletişim vardır.[20] Gramsci tüm sınıfları içeren bir hegemonyanın kurulması bağlamında aydınların rolünü incelerken tarihsicilik (Laroui anlamında) anlayışına bağlı kalmıştır. Diğer bir deyişle tarih-dışı dogmatizmden uzaklaşıp İtalya'nın kültürel özgüllüğünü önce tarih perspektifinde anladıktan sonra evrenselleşmenin olanaklı olduğu görüşüne varmıştır.

Kullandığı yöntem gereği, tarihte yer alan düşüncelerin içeriğinden çok bu düşüncelerin yer aldığı tarihsel anlara büyüteç ile bakan Laroui için Lukacs ve Gramsci büyük öneme sahiptir. Bir beklenti ve bir başarısızlığın tarihsel yansımalarının ürünleri olan Lukacs ve Gramsci'nin yapıtlarının Laroui'nin düşüncesini derinlemesine etkilediği açıktır. Aslında Laroui bundan da bir adım ileri gitmek zorundadır, çünkü unutmamak gerekir kl Lukacs da Gramsci de Batı kültürünün ürünleridir. Halbuki İslâm kültürünün egemen olduğu toplumların sorunlarına eğilen Laroui, evrensel boyutları ararken eski uygarlıkların varlığının doğurduğu 'geleneksel-leştirme' sürecini daha kapsamlı blr biçimde ele almak zorundadır. Kanımca, Laroui, Gramsci'nin İtalya için gözlemlerinden farklı olarak İslâm toplumlarında geçerli olabilecek 'hegemonyacı' anlayışın ağırlık merkezinin bu toplumların dışında yani Batı dünyası içinde yer aldığının bilincindedir. Bu bilinç Batı düşünürlerini, Üçüncü Dünya toplumlarının homojen olmayan (hegemonyacı anlayışı kendi içinde olamayan) yapısını gözardı etmekle suçlarken ortaya çıkmaktadır.

Nasıl ki Lukacs ve Gramsci tarihsel anların birer ürünüdür, Laroui de kendini benzeri bir tarihsel anın ürünü olarak görmekte, böylece kendi kendini tutarlı olarak açıklayabilmektedir. Bu tarihsel an, Filistin sorununun doğurduğu durumdur. Laroui Arap aydınlarının geçirdiği tarihsel evrimi açıklarken Filistin sorununu derinleştiren 1967 Mısır-İsrail savaşını bir dönüm noktası olarak görmektedir. Laroui'ye göre Arap aydınları kendi geçmiş düşüncelerinin 'ideolojik' düşünce olduğu bilincine vardı ve ikinci dereceden düşünme (kendi düşünceleri üzerine düşünme) aşamasına

devletin zorlamasından bağımsız olarak kendl kendini her düzeyde kurumsallaşarak yenlden üretebilmesi olarak anlaşılmalıdır. Hegemonyanın lşlevselliğini sürdürmesinde öncü rolü oynayan aydınlara Gramsci 'organik aydınlar' adını vermektedlr. Bu konuda bkz. Antonio Gramsci, **Selections from the Prison Notebooks,** çevr. ve derl. Quintin Hoare and Geoffrey N. Smith (New York, 1980); Chantal Mouffe, «Hegemony and Ideology in Gramsci», **Gramsci and Marxist Theory,** derl. C. Mouffe (London, 1979) lçinde, s. 168-209.

20 Gramsci lle Croce arasındaki lllşkl lçin bkz. Paul Plccone, «From Spaventa to Gramsci», **Telos,** No. 31 (Bahar 1977).

erişti. Bu an Laroui'ye göre tarihsel bilincin kazanıldığı bir andır ve geleneksel taşralılığın ve liberal eklektizmin aşılabileceği bir evreye geçiştir. Kendi düşüncesi de bu evrenin bir ürünüdür.

SONUÇ

Yazımızda Laroui'nin düşüncesinin özünü, kullandığı ana kategoriler çerçevesinde sunmaya çalıştık. Aslında son derece yoğun olan bu kitabın değinilmeye değer birçok yönünü de bu sınırlı kapsam içinde ele almamız mümkün olmadı. Örneğin yalnızca «Marksizm ve Üçüncü Dünya Aydını» adlı bölüm içinde Marksizmin tarihsel koşullara göre aldığı biçimleri inceleyen yöntem ve sonuçlar başlı başına bir inceleme konusu olabilir. Ama yine de, kitabın en önemli katkısı Üçüncü Dünya aydınlarına yürüdükleri dar yolun ikl yanındaki uçurumları, yani gelenekselciliği ve liberal eklektizmi gösterebilecek bir düşünce zenginliğini iletebilmesidlr.

Laroui düşüncelerinin bir siyasal program ya da dogmaya dolaysız olarak ışık tutmadığının bilincindedir. Hattâ kitabının bir yerinde önerdiğl 'tarihsicilik' görüşünün diğer düşünceleri dışlayan bir entellektüel terör yaratma amacına yönelik olmadığını da vurgulamaktadır. Laroui'nin mesajı, başarılı bir siyasal programı (hatta ortamı) oluşturabilmek için gereken 'hegemonyacı' anlayışın etkinliğinin bu anlayışı içeren çerçevenin tarihsici bir niteliğe sahip olması koşulu olduğudur. Diğer yandan, söz konusu 'hegemonyacı' anlayışın üzerinde evrensel öneriler getirmek daha başta tarihsiciliğe ters düşerdi. Laroui bu anlayışın mimarlığını, nesnel koşulların tarihsiciliği ön plana ittiği toplumlardaki aydınların tarihi değerlendirmesine bırakmaktadır. Bu bağlamda, Laroui'yi belli bir siyasal görüş önermeyen, ama etkin siyasal görüşlerin doğabileceği bir düşünce çerçevesinin sınırlarına işaret eden bir ideolog olarak görebiliriz. Hiç kuşkusuz bu düzeyde bir ideologun muhatabı da aydınlar olacaktır.

Laroui'nin görüşlerini değerlendirirken bu görüşlerin, bugünkü Arap toplumlarındaki sorunlardan hareket eden bir evrenselleştirme olduğunu unutmamak gerekir. Özellikle gelenekselcilik üzerine yaptığı sert eleştiriler söz konusu toplumlarda kopmamış olan geleneksel kültürün dünya gerçekliğine duyarsız, geriye yönelik bir direnmeye neden olmasıdır. Laroui'ye göre gelenekselleştirmeyi kültürel özgüllüğü koruyan bir karşı-evrenselleştirme olarak görürsek, bu çaba bugünün dünyasındakl güç dengeleri içinde başarısızlığa mahkûm olacaktır.

Laroui'nin görüşlerini Türkiye özelinde ele alırsak ne gibi sonuçlara varılabilir?

Bu sorunun yanıtı o kadar kolay görünmemektedir. Türkiye, Cumhuriyet ile birlikte Osmanlı İmparatorluğu gibi İslâm kökenli ama yine de

kozmopolit bir kültüre sahip evrensel bir uygarlıktan kopmuştur. Öte yandan, bu kopuşun öncülüğünü yapan elit kadro yeni bir siyasal birim olan Türk ulusunu, tarihsel gerilik koşullarından kurtaramamış ve ileriye doğru başlayan bir hareket zaman içinde dünya tarihinin köşesine itilmiş, taşralılaşmıştır. İşin daha da ilginç olan yönü, etkin Türk aydını tipolojisinin şu veya bu ölçüde liberal dünya görüşünü sindirmiş olması ve 'gelenekselci' aydınların da düşün düzeyinde etkinliğini yitirmiş olması, bir yeniden gelenekselleştirme sürecine yol açmaktadır. Bu yeniden gelenekselleştirme süreci, referans noktasını 1923 yılı olarak almakta ve derinliği olmayan bir tarihsel perspektif içinde bocalamaktadır. Hiç kuşkusuz bu süreç aydınlar tarafından yeniden sorgulanacak ve yargılanacaktır. Ta ki ufukta bir açıklık görülüp, yaşanan tarih harekete geçirilinceye kadar.

Toplum ve Bilim 24 Kış 1984, 155-169

Serbest Piyasa-Demokrasi İlişkisinin Teorik Sorgulanmasına Bir Örnek: C.B. Macpherson'un Siyasal Düşüncesi

*Levent Köker**

Bir yönüyle 17. yüzyıl ve sonrasının İngiliz siyasal düşüncesi üzerinde uzmanlaşmış bir düşünce tarihçisi, diğer yönüyle de toplumsal-siyasal sorunlara çözümler arayan bir siyaset felsefecisi olarak dikkati çeken Crawford Brough Macpherson ülkemizde fazlaca tanınmıyor.[1] Bu yazıda, kendisine Batı siyaset bilimi literatüründeki yerini kazandıran **Sahiplenici Bireyciliğin Siyasal Kuramı**[2] adlı çalışmasıyla birlikte hız kazanan teorik araştırmalarının ana çizgileriyle bir dökümünü ve bir değerlendirmesini sunmayı amaçlıyoruz. Özellikle liberalizm ile demokrasi arasındaki ilişkileri irdeleyişindeki çok-yönlülük ile dikkati çeken Macpherson, tarihsel analizleri sonucunda elde ettiği bir kavramsal çerçeve aracılığıyla bu ilişkileri kendine özgü bir biçimde değerlendirmeye çalışmaktadır. Batı toplumlarının tarihsel gelişimi hakkında ileri sürülmüş ve genellikle kabul edilmiş bulunan «önce ekonomik liberalizmin oluştuğu ve ardından da bu oluşumun zorunlu sonucu olarak siyasal liberalizmin yerleştiği» sa-

* Gazi Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, araştırma görevlisi.

1 1911 Toronto doğumlu olan Macpherson halen Toronto Üniversitesinde siyaset bilimi profesörüdür. Hakkında ülkemizde yayımlanmış ilk ve tek yazı: Michael A. Weinstein, «C. B. Macpherson: Demokrasi ve Liberalizmin Kökleri» (çev. Aydın Uğur), **Çağdaş Siyaset Felsefecileri**, derl. A. de Crespigny ve K. R. Minogue (İstanbul, 1981) içinde, s. 247-265.

2 C. B. Macpherson, **The Political Theory of Possessive Individualism-Hobbes to Locke** (Sahiplenici Bireyciliğin Siyasal Kuramı: Hobbes'den Locke'a) (Oxford, 1962).

vını eleştiren ve eleştirirken de yadsıyan Macpherson, kapitalist bir toplumsal yapı içerisinde bireyin tümüyle özgürleşmesinin bir ifadesi olarak değerlendirdiği demokrasinin varolamıyacağını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu çerçevede liberal siyaset teorisi ve bu teorinin Lockeçu biçimini irdelerken ürettiği «sahiplenici bireycilik» kavramıyla temellendirdiği demokrasi anlayışından yola çıkarak kapitalizmin bir eleştirisini sunmaya çalışan Macpherson, ekonomide —olabilirliği çok kuşkulu— serbestlik yandaşlarının, bu serbestliği, kendiliğinden oluşacak bir «demokrasi» idealiyle meşrulaştırmalarına da karşı çıkarak bu «yeni-muhafazakâr» görüşlerin eleştirisi için gereken teorik çerçevenin oluşturulmasına katkıda bulunabilmektedir.

Batılı liberal-demokrasilerin, özellikle II. Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda içine düştüğü bunalımın kökenleri ve bu bunalımın olası çıkış yolları üzerinde odaklanan temel sorunu, Macpherson için, hem siyaset teorisinin niteliği ve görevi konusunda, hem de yürürlükteki Batı sistemlerinin analizi konusunda eleştirel düşüncelerin başlangıç noktasını oluşturmaktadır.

Batılı liberal-demokrasilerin içinde bulunduğu bunalım, Macpherson'a göre, demokrasinin ideolojik temelindeki bir kayma olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ideolojik kaymanın belirginleştirdiği «değerler bunalımı»nın yakın ve görünürdeki iki nedeni ise Macpherson tarafından şöyle ifade ediliyor: i) Sovyetler Birliği'nin ve Doğu Avrupa ülkelerinin oluşturdukları sistemln, Batı liberal-demokrasileri dışında, bir ikinci yol olarak kendisini kabul ettirmesi; ii) Bağımsızlıklarını yeni kazanmış «azgelişmiş ülkeler»in kalkınmak için, Batılı ve Doğu Avrupalı bu iki yolun dışında, kendilerine özgü yollar arayıp bulmaya çalışmaları.[3] Bu iki olgu, Batı'nın «dünya liderliği» iddiasını ve buna bağlı olarak tüm dünya toplumlarının bu ileri ve yetkin Batı modeline doğru gelişeceği ya da gelişmesinin zorunlu olduğu inancını yıkmış, böylelikle de bu inancın temelini oluşturan «güven duygusu» sarsılmıştır.

> *Ortaya atmak istediğim soru, kendi benzersiz sistemimizi yine kendi yaptıklarımızla yitirmek üzere olup olmadığımız ya da onu nasıl koruyabileceğimizdir. Sağlam bir temel üzerine oturduğumuzdan emin olmadan hareketsiz kalmanın anlamı yoktur. Demokrasinin temeli ne kadar kaymaktadır? Eğer sistemimiz hizmet etmesini istediğimiz amaçlar yönünde işlemeye devam edecekse ve her zaman içermesini istediğimiz özgürlük ve bireysellik değerlerini taşımayı sürdürecekse, bu sistemi, en azından ne kadar ve ne gibi yönlerde değiştirmemiz gerekmektedir?*[4]

3 C. B. Macpherson, **The Real World of Democracy** (Demokrasinin Gerçek Dünyası) (Oxford, 1966), s. 1-33.

4 **A.g.e.**, s. 3.

Macpherson'un temelde bu sorular çerçevesinde belirlenen çalışmaları, ilk bakışta yalnızca Batı toplumlarına ilişkin bir sorunsalı yansıtıyor gibi görünebilir. Ancak Macpherson, bir diğer yönüyle, Batılı liberal-demokrasilerin sınırlılıklarının aşılması amacını da benimsemiş olduğundan, Batı dünyasının dışında yer alan toplumsal, siyasal ve ideolojik oluşumları da değerlendirmeye çalışmaktadır.[5] Yeryüzünde yaşayan insanların yaklaşık üçte ikisinin yer aldığı «Batılı olmayan» toplumsal yapıların incelenmesi, Macpherson için, kapitalist Batı'nın siyasal yapısını oluşturan liberal-demokrasinin sınırlılıklarının aşılması bakımından bazı ipuçları verebilmektedir.[6]

Macpherson'un bu kadar geniş bir alanı kucaklamaya yönelmiş olan çalışmalarını, en azından temel özellikleri çerçevesinde ortaya koyabilmek, öncelikle onun siyaset teorisi hakkındaki görüşlerini açıklamamızı gerektiriyor. Bu çerçevede, siyaset teorisinin «ne olduğu» ve nasıl bir «görev» üstlendiği konusunda Macpherson'un görüşlerini, doğrudan bu konuyu ele aldığı yazılarla, konuya dolaylı olarak değindiği yazılarını birlikte değerlendirerek ortaya koymak gerekiyor.

Saptayabildiğimiz kadarıyla, Macpherson'un «teori hakkındaki» görüşlerini doğrudan dile getirdiği çalışmaların en eskisi, «Pareto'nun Genel Sosyolojisi: Toplumsal Bilimlerde Yöntem Sorunu» başlıklı yazısı.[7] Toplumsal bilimlerin, üzerine kurulabileceği bir «nesnel gerçeklik» temelinin varlığını ve dolayısıyla gerek ampirizm ya da pozitivizm, gerekse «natüralizm» etiketi altında sunulan, toplumsal bilimlerin «değerlerden arınmışlığı», nesnel bilgiye ulaşma yolunda bir faaliyet olduğu ya da en azından bu amaçları gerçekleştirmek üzere doğa bilimlerinin teorik ve metodolojik ilkelerini benimsemek zorunluluğu gibi savları yadsımayı bu metin içinde görebiliyoruz.

Siyaset teorisinde, özellikle 1950'lerde egemen olan davranışsalcı ve sistem analizci siyasal bilim teorisinin ampirizmi, Macpherson'a göre Ba-

5 Canadian Broadcasting Corporation'da, 1965 yılında yapmış olduğu bir dizi konuşmanın metinlerinden oluşan **Demokrasinin Gerçek Dünyası**'nda Batı dışındaki sistemleri, «Liberal-olmayan Demokrasiler» başlığı altında, «Komünizm» ve «Azgelişmişlik» olarak ayrı ayrı ele almaktadır. Gene aynı konuyu ele aldığı bir diğer çalışması: «Revolution and Ideology in the Late Twentieth Century» (Yirminci Yüzyıl Sonlarında Devrim ve İdeoloji), **Democratic Theory: Essays in Retrieval** (Demokrasi Kuramı: Yeniden Gerçekleştirme Üzerine Denemeler), derl. C. B. Macpherson (Oxford, 1973) içinde, s. 157-169.

6 Macpherson, «Revolution and Ideology», s. 159 vd.

7 C. B. Macpherson, «Pareto's General Sociology: The Problem of Method in the Social Sciences», **Canadian Journal of Economics and Political Science**, cilt 3, No. 3 (1937), s. 458-471.

tılı liberal-demokrasilerin taşıdıkları «aşırı kendine güven» duygusunun bir uzantısı olarak belirginleşiyor.[8] Siyaset teorisinin uzun yıllar «tek egemeni» olan ve bu egemenliğini, kısmen de olsa, bugün de sürdüren bu yaklaşımın, kuramsal düzeyde taşıdığı bazı özellikler dolayısıyla gündeme gelen birtakım olumsuz nitelikleri, Macpherson tarafından açığa çıkarılmaya çalışılmaktadır. Ampirist siyaset teorisinin benimsediği «olgu-değer» ayrımı ve bu ayrımın amaçladığı nesnel bilgi düşüncesi, sonuç olarak geçmişin büyük siyaset felsefesi geleneğini yok edecek ya da yok sayacak boyutlara ulaşmıştır. Düşünceyi salt «görünürdeki olgular»la sınırlayan, siyasal teoriyi yalnızca bir betimleme ve açıklama amacı çerçevesinde «teknik» bir faaliyet olarak gören bu anlayış, toplumsal dönüşümlerin ortaya çıkardığı «değerler bunalımı»nı da görmekten acizdir.

Eski Yunan'dan (Eflatun) 20. yüzyılın ilk çeyreğine (Berker ve Lindsay) uzanan bu köklü siyaset felsefesi geleneğinin en önemli özelliği, ya da üstünlüğü, toplumsal ilişkilerdeki değişimlerle siyaset arasındaki ilişkileri kurmayı amaçlamasıdır.[9]

Çağdaş siyasal bilimde egemen olan ampirist yaklaşımın olgular alanına sıkışmış olan içeriğinden kurtulmayı, liberal-demokrasilerin bunalımını aşmaya yönelik eleştirel bir teorinin geliştirilmesi için vazgeçilmez bir koşul olarak gören Macpherson, araştırmalarını iki boyutta sürdürmektedir: Bunlardan ilki, liberal teorinin saf olarak biçimlendirildiği 17. yüzyıl İngiliz siyasal düşüncesinin analizi; ikinicisiyse, bu tarihsel-düşünsel analiz aracılığıyla elde edilen kavramların, çağdaş liberalizmin bunalımını aşmaya yönelik bir siyaset teorisinin biçimlenişinde kullanılmasıdır. Bu çerçeve içinde Macpherson'un siyasal düşüncesinin kavramsal içeriğinin anlaşılması, öncelikle bu kavramların ortaya çıkışına aracılık eden düşünce tarihi araştırmalarının kavranmasına, düşünce tarihi araştırmalarının kavranmasıysa bu araştırmalarda kullanılan yöntemin ortaya konulmasına bağlıdır.

MACPHERSON'UN YÖNTEMİ

Macpherson, tarihsel süreç içinde üretilmiş olan düşünceleri, üretilmiş oldukları tarihsel-toplumsal bağlam içinde ele almayı, düşünceyi bu bağlamdan tümüyle soyutlanmış bir kategori, düşünce tarihini de bu

8 C. B. Macpherson, «Post-Liberal Democracy» (Liberal-sonrası Demokrasi), **Democratic Theory** içinde, s. 170-184.

9 Ampirist siyaset teorisinin eleştirisi ve siyaset felsefesi geleneğinin günümüzdeki konumu hakkındaki bu görüşler için: C. B. Macpherson, «Do We Need a Theory of the State?» (Bir Devlet Teorisine İhtiyacımız Var mı?), **Archives Europeens de Sociologie,** cilt 18 (1977), s. 223-244.

soyut kategorinin evrimi olarak anlayan görüşün karşısına koymaktadır.[10] Düşüncelerle tarihsel-toplumsal bağlam arasındaki ilişkileri analiz edebilmek için geliştirdiği yöntem ise, bu düşüncelerin ifade edildikleri metinlerin «nasıl okunmaları gerektiği» sorusuna bir yanıt olarak ortaya çıkmaktadır. Burada hemen belirtmemiz gereken nokta ise, her yöntem gibi Macpherson'un yönteminin de belli bir felsefî tercihle bağlantılı olduğudur.[11] Dolayısıyla bu felsefî tercihten, hiç değilse kısaca söz etmek gerekiyor.

Bu noktada, fazlaca ayrıntıya girmeksizin, Macpherson'un, bilgi ya da düşünce ile dış gerçeklik arasındaki ilişkiyi bir «yansıma» olarak gören «kaba» materyalist ve idealist yaklaşımlardan ayrıldığını ve bu ilişkiyi tarihsel-toplumsal oluşumlarla yoğrulan bir süreç olarak değerlendirdiğini belirtmekle yetineceğiz.[12] Bu yaklaşımın sonucu olarak, kendi sorunsalı içerisinde inceleme konusu yaptığı düşünürlerin yapıtlarını, bu yapıtların ortaya çıktığı tarihsel-toplumsal koşullarla ilişkilendirerek ele almaya çalışan Macpherson, bu ilişkiyi geliştirmiş olduğu «okuma yöntemi» aracılığıyla şöyle kurmaktadır: Macpherson'a göre, düşünce tarihinde yapıt vermiş bir düşünür incelenirken, çoğu kez, bir ön-varsayım olarak, o düşünürün tutarsız olduğu kabul edilmektedir.[13] Macpherson'a göre, böyle bir ön-varsayımla işe başlamak doğru olmayıp, tersine, bir düşünürün incelenmesine, o düşünürün tutarlı olduğunu kabul ederek başlamak gerekmektedir.[14] Bu çerçevede, bir düşünür ele alınırken, o düşünürün ya-

10 Siyasal düşüncelerin incelenmesinde egemen olan bu ikinci anlayışın temsilcileri arasında, Macpherson, özellikle Leo Strauss'tan söz etmektedir **The Political Theory,** s. 10. Strauss için bkz. Eugene F. Miller, «Siyaset Felsefesinin Yeniden Canlanışı», (çev. A. Şenel), **Çağdaş Siyaset Felsefecileri,** derl. de Crespigny ve Minogue içinde, s. 75-106.

11 Miriam Glucksmann'ın genel olarak bir «teori» içinde yer alan epistemolojl-felsefe (dünya görüşü) - teori (varsayımlar demeti) - yöntem-betimleme biçiminde sıraladığı düzeyler sınıflandırmasını özellikle anımsatmak isteriz. **Structuralist Analysis In Contemporary Social Thought** (Çağdaş Toplumsal Düşüncede Yapısalcı Analiz) (London, 1979), s. 8-12.

12 Macpherson, «The History of Political Ideas», s. 266. Bu çerçevede Macpherson'un benimsediği epistemolojik tavır, bilginin «maddi koşulların bilinçli bir edinimi» olduğunu belirten «marksist epistemoloji»ye yaklaşmaktadır: Victor Svacek, «The Elusive Marxism of C. B. Macpherson» (C. B. Macpherson'un Yançizen Marksizmi), **Canadian Journal of Political Science,** cilt 9, No. 3 (1976), s. 406-409.

13 Bu varsayımın ne denli yaygınlık kazandığı, Eflatun'dan Marx'a, çeşitli düşünürlerin, «gençlik» ve «olgunluk» dönemlerindeki yapıtlarından söz edilmesinde görülebilir. Bir insan yaşamının «kronoloji»sini ifade eden gençlik-olgunluk kavram çifti, bu ayrımı vurgulayanlar tarafından, düşünürlerin tutarsızlığının bir göstergesi olarak kullanılmaktadır.

14 Macpherson, **The Political Theory,** s. 10 vd.

pıtı içinde yer alan varsayımları ayrıştırmak ve bu varsayımlar arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmak gerekmektedir. Bu varsayımlar ise, görünürde varolan, açıkça ifade edilmiş varsayımların yanında, açıkça ifade edilmemiş, üstü kapalı olarak geçilmiş varsayımları da içermektedir.

Teorik incelemeyi yalnızca görünürdekilerle sınırlayan bir bakış açısı yalnızca görünürdeki varsayımlarla yetindiğinden, düşünürün tutarsızlığı sonucuna kolayca varabilmektedirler. Oysa, Macpherson'un yaptığı gibi, görünürdeki varsayımlarla yetinmeyip, düşünürün çeşitli nedenlerle üstü kapalı olarak geçtiği varsayımları da ortaya çıkarılırsa, düşüncenin bütünselliği ya da tutarlılığı kavranabilmektedir. Bu yöntem gereğince, üstü kapalı olarak geçilmiş varsayımların açığa çıkarılması, bu varsayımların neden açıkça ifade edilmediğinin saptanmasına bağlıdır. Bir düşünürün bazı varsayımları açıkça ifade etmeyişinin en temel nedenlerinden birisi —bireysel-psikolojik etkenlerin de burada bir neden olmalarının yanında— o düşünürün içinde bulunduğu tarihsel-toplumsal koşullardır. Açıkça ifadelendirilmemiş varsayımlar, o çağın ve o toplumun genel ideolojisi içinde kabul gören düşünceler olduğundan, bunların bir kez de düşünür tarafından belirtilmesi «malûmu ilâm» olacağından, düşünür buna gerek duymamaktadır. Süreç içinde değişen toplumsal ilişkiler dokusu, insanların sahip oldukları genel düşüncelerde de bir değişme yaratacağından, sonrakı bir tarihsel-toplumsal konumdan önceki bir tarihsel-toplumsal konumun düşünceleri incelenirken, bu önceki dönemin genel ideolojisinde benimsenmiş düşüncelerin açığa çıkarılması kaçınılmaz olmaktadır.

Bu okuma yöntemini Hobbes'la başlayan 17. yüzyıl İngiliz siyasal düşüncesine uygulayan Macpherson, böylelikle elde ettiği ve 17. yüzyıl İngiliz siyasal düşüncesinin temel kavramı olarak değerlendirdiği «sahiplenici bireycilik» kavramına ulaşmaktadır. Bu kavram aracılığıyla liberalizm ve demokrasi arasındaki ilişkileri; tarihsel bir bakış açısından değerlendirmeye çalışan Macpherson, aynı zamanda kendi siyasal teorisini de bu kavram üzerine inşa etmektedir.

MACPHERSON'UN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Hobbes'la başlayan 17. yüzyıl İngiliz siyasal düşüncesinin temelinde, Macpherson'a göre, «sahiplenici bireycilik» kavramı bulunmaktadır.[15] İnsanın özüne ilişkin bir dizi varsayımın biraraya gelmesiyle oluşan bu kav-

15 Macpherson'un **Sahiplenici Bireyciliğin Siyasal Kuramı** adlı çalışması, bu kavram çerçevesinde 17. yüzyıl İngiliz siyasal düşüncesinin bir analizi olarak ortaya çıkmaktadır. Macpherson'a göre, başta Hobbes olmak üzere, bu dönemin çeşitli düşünürleri incelenirken ortaya çıkabilen yüzeysel tutarsızlıklar, bu kavram çerçevesinde bakıldığında kaybolmaktadır.

ram, oluşumu tarihsel olarak 17. yüzyıl sonlarında tamamlanan bir toplumsal yapı içinde varolan «birey» anlayışını ifade etmektedir. Hobbes'un, Düzleyiciler'in **(Levellers)**, Kazıcılar'ın **(Diggers)** ya da Locke'un siyasal düşünce ve istemlerinde bu kavramın egemenliğini görmek olasıdır. Bireyci-liberal Ingiliz siyasal düşüncesinde, çoğu açıkça ifade edilmemiş olan varsayımlardan oluşan bu kavramın içeriğini, Macpherson şöyle ifade ediyor[16]:

> *— İnsanı insan yapan, başkalarının iradelerinden bağımsız olmasıdır.*
> *— Bu bağımsızlık, bireyin 'kendi çıkarları'nı gözeterek girdiği ilişkilerin dışında başka hiç bir zorlayıcı ilişkiye girmeme özgürlüğü anlamındadır.*
> *— Birey, toplumdan bağımsız olarak (topluma hiç bir borcu olmaksızın) kendi bedeninin ve yeteneklerinin sahibidir.*
> *— Birey kişiliği üzerindeki 'tüm' haklarını devredemese de, çalışma kapasitesini (emek gücünü) devredebilmektedir.*

Bu çerçevede ifade edilen sahiplenici bireyciliğin «birey» anlayışı, Macpherson'a göre ancak belirli bir toplumsal yapı içinde varlık bulabilecek bir anlayıştır.

Bu noktada Macpherson'un kavramsal çerçevesi içinde çok önemli bir yeri bulunan toplumsal kategorilere bir göz atmamız sahiplenici bireycilik kavramının içeriğini de daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

Macpherson'un kavramsal çerçevesinde yer alan ilk kategori insanların toplumsal konumlarının, nerede, ne zaman ve nasıl çalışacaklarının ve bu çalışmaları karşılığında ne elde edeceklerinin bütünüyle geleneklere ya da önceden belirlenmiş statülere göre belirlendiği «geleneksel toplum» ya da «statü toplumu»dur. Bu toplum ile «sahiplenici bireycilik» anlayışının geçerli olduğu «sahiplenici piyasa toplumu» adı verilen kategori arasında, piyasa mekanizmalarının geliştiği, ancak emeğin henüz meta niteliğini kazanmadığı bir toplumu ifade eden «basit piyasa toplumu» yer almaktadır.[17] Gerek geleneksel toplum gerekse basit piyasa toplumu emeğin metalaşmadığı bir ilişkiler dokusunu ifade etmekte olup, bu nedenle insanın kendi maddi ve potansiyel varlığı (bedeni ve çalışma yeteneği) üzerindeki mutlak egemenliğini tanımadığından «sahiplenici piyasa toplumu»ndan ayrılmaktadır. İnsanın kendi fiziki ve potansiyel varlığı üzerinde, yalnızca kendi iradesiyle tasarruf edebilme olanağına kavuştuğu bir birey anlayışının varolabileceği bir toplumsal yapıyı ifade eden sahiplenici piyasa toplumunu niteleyen ana özellik ise, bu çerçevede, insanlar

16 Macpherson, **The Political Theory**, s. 263-264.
17 **A.g.e.**, s. 49-52.

arasındaki ilişkilerin geleneklerden ya da statülerden bağımsız olarak varolan piyasa mekanizmalarıyla oluşmasıdır.[18]

İnsan ilişkilerinin tümüyle piyasa mekanizmalarınca belirlenmesi ise toplumsal yapının toprağa bağımlı bir nitelik taşımaktan kurtularak ticari ilişkilerin yaygınlaşmasını ifade etmektedir. Bu noktada böyle bir toplumsal yapının oluştuğu zaman ve mekân boyutlarını 17. yüzyıl İngiliz toplumu olarak dile getirmek şaşırtıcı olmasa gerek. Macpherson'a göre 17. yüzyılın ortalarından başlayarak yerleşen bu toplumsal yapının teorik görünümleri önce Hobbes'un mutlak bireyci felsefesinde ortaya çıkmış, daha sonra da Locke'da «sahiplenici bireyler» arasındaki ilişkilerin koruyucusu olarak dile gelen liberal devlet öğretisinde bütünlüğe kavuşturulmuştur.

Piyasa mekanizmalarının özgürce işleyebildiği bu toplumsal yapı içinde varlık kazanan sahiplenici bireycilik kavramının içeriğinin daha iyi anlaşılabilmesi bakımından, «mülkiyet» kavramı üzerinde de durmak gerekiyor. Macpherson'a göre, sahiplenici bireyciliğin ifade ettiği mülkiyet anlayışı geniş bir içeriğe sahiptir. Bu mülkiyet anlayışının genişliği, kavramın yalnızca maddi nesneleri değil, aynı zamanda maddi olmayan varlıkları da içermesi anlamındadır. Örneğin Locke'da mülkiyet kavramı öncelikle, insanın kendi bedeni (fiziksel varlığı) ve insanın çalışma kapasitesi (emek gücü ya da potansiyelleri) üzerinde mutlak bir egemenliği ifade etmekte; sonra da bu potansiyellerin gerçekleştirilmesiyle (çalışmayla) elde edilen maddi nesneler üzerinde de mutlak bir egemenliği kapsamaktadır.[19] Gene Locke'un düşüncesinde, böyle bir mülkiyet anlayışının kutsal bir hak olarak değerlendirilmesinin temelinde bu hakkın, insan emeğini ve bu emeğin ürünlerini, dolayısıyla emek gücünün pratikte gerçekleştirilmesinin araçlarını da kapsayacak derecede geniş bir biçimde ele alınması yatmaktadır.[20]

Değişen toplumsal ilişkiler dokusuyla bu değişimin gerekli kıldığı siyasal mekanizma arasındaki ilişkiyi kurma amacıyla biçimlendirilen liberal teorinin saf hali, yukarıda özetlemeye çalıştığımız sahiplenici bireycilik kavramına ve buna bağlı olan mülkiyet anlayışına dayanan iki ontolojik ilke içermektedir:

i) Bireysel faydanın ençoklaştırılması **(maximization)**

18 **A.g.e.,** s. 53-61

19 Macpherson'un mülkiyet hakkındaki görüşleri için: C. B. Macpherson, derl. **Property, Mainstream and Critical Positions** [Mülkiyet, Ana Akım ve Eleştirel Tutumlar] (Toronto, 1978) içinde yer alan, «The Meaning of Property» (Mülkiyetin Anlamı) ve «Liberal Democracy and Property» (Liberal Demokrasi ve Mülkiyet) başlıklı yazılarına bakılabilir.

20 Locke'un mülkiyet anlayışının değerlendirilmesi için: Macpherson, **The Political Theory,** s. 197-220.

ii) Bireyin kendi insani güçlerini tümüyle gerçekleştirebilmesi.[21]

Başlangıçta bu iki ontolojik ilke üzerine inşa edilen liberal teori, süreç içinde, toplumsal ilişkilerdeki değişmenin de etkisiyle, birinci ilkeye daha fazla ağırlık vermeye başlayınca, Batı liberal-demokrasilerinin temelini oluşturan anlayışta da bir kayma ortaya çıkmıştır. Özellikle birinci ilke etrafında yoğunlaşacak olursak, bireysel faydanın ençoklaştırılması, bugün «ekonomik liberalizm» olarak adlandırmaya alıştığımız görüşün varsayımları da hesaba katıldığında, teknolojik gelişmeye dayanan bir ilke olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanın sınırsız bir tüketici olduğu, bir diğer deyişle, insan ihtiyaçlarının sınırsız olduğu, buna karşılık bu ihtiyaçları karşılayacak kaynakların kıt olduğu varsayımları anımsanırsa; bireysel faydanın ençoklaştırılması ancak teknoloji sayesinde olabilecektir ve teknoloji geliştikçe bireysel fayda da en üst düzeye çıkarılabilecektir.[22]

Kısaca, liberal teorinin süreç içindeki değişimi, ontolojiden teknolojiye doğru bir değişim olarak ortaya çıkmıştır. Bu değişimin bir uzantısı olarak, insani güçlerin bütünüyle uygulanabilir bir nitelik kazanması ve bu nitelik çerçevesinde bu güçlerin giderek geliştirilmesi bir kenara bırakılarak, insanın, çeşitli yollarla, kendi sınırsız ihtiyaçlarını en yüksek düzeyde tatmin etmesi gibi bir düşünce ön plana geçmiştir. Bu değişim sonucunda, mülkiyet kavramının başlangıçtaki genişliği de kaybolmuş ve mülkiyet salt «maddi nesneler» üzerindeki bir mutlak egemenliğin ifadesi olarak anlaşılmaya başlanmıştır.[23]

Sahiplenici bireycilik kavramının içerdiği birey anlayışı, insanın kendi yetenekleri üzerinde odaklaşan bir mülkiyet anlayışı, insanın sahip olduğu «insani güçler»in bir ifadesi olarak görülmekteydi. Macpherson'un ahlâkî bir kavram olarak nitelediği insani güçler, «bir insani amacın gerçekleştirilmesi için varolan bir potansiyel kavramı» olarak anlaşıldığından, zorunlu olarak, insanın doğal kapasiteleri (enerji ve becerisi) yanında bu kapasiteleri uygulama **olanağını** da içermektedir. Dolayısıyla, liberal-demokratik teori, insanın kendi insani güçlerini gerçekleştirebilmesi için gereksindiği araçları da kapsayan geniş bir mülkiyet anlayışı temelinde,

21 Bu ontolojik ilkeler için: C. B. Macpherson, «Democratic Theory: Ontology and Technology» (Demokrasi Teorisi: Ontoloji ve Teknoloji), **Democratic Theory** içinde s. 24-38.

22 **A.g.e.**, s. 36-38.

23 Kapitalist toplumun bir ürünü olan bu «daralmış» mülkiyet anlayışı, liberal-demokratik teori içinde salt «faydacı» bir anlayışın güçlenmesine yol açmıştır: C. B. Macpherson, «A Political Theory of Property: I. Modern Property A Product of Capitalist Society» (Mülkiyetin Bir Siyasal Teorisi: I. Kapitalist Toplumun Bir Ürünü Olarak Modern Mülkiyet), **Democratic Theory** içinde, s. 123-131.

ahlâkî bir ideal olarak «hümanizm»e bağlı kalmak durumundadır. Demokratikleşme, ya da —Macpherson'un deyişiyle— demokrasinin ençoklaştırılması, böyle bir hümanist idealin benimsenmesiyle, insanın kendi insani güçlerini gerçekleştirmek için gerek duyduğu araçlara sahip kılınmasıyla gerçekleşebilir.[24]

Liberal düşünce geleneği içindeki değişme, bireysel faydanın ençoklaştırılmasını ön plana çıkardığından, teknolojik gelişmeye ağırlıklı olarak yer vermiş; teknolojik gelişme de doğa bilimlerinin gelişmesi anlamına geldiğinden, siyasal teori alanında ampirist bir yaklaşımın giderek güçlenmesi sonucunu doğurmuştur. Ontolojinin teknolojiye dönüşmesinin güçlendirdiği ampirist eğilim ise insani güçler kavramının ahlâkî içeriğini daraltmış ve salt betimleyici bir kavram olarak, «insanın kendi sınırsız ihtiyaçlarını tatmin etmesi» gibi bir anlayışı benimsemiştir.[25] Salt «maddi tatmin» tek geçerli ilke olunca da, toplumsal gelişme içinde ortaya çıkan sorunlar bu ilke aracılığıyla çözülmeye çalışılmış, dolayısıyla da liberal teorinin Hobbes ya da Locke'da görülen köktenci niteliği yerini revizyonist bir teoriye bırakmıştır.[26]

Değişen toplumsal ilişkiler dokusuyla siyasal mekanizma arasındaki etkileşimi teorik düzeyde kurma işlevini yüklenmiş olan klasik liberal teori yerini kendisini olgularla sınırlayan revizyonist bir ampirizme bırakınca, ontolojinin yerini teknoloji alınca, geniş içerikli bir mülkiyet anlayışı daralarak, salt maddi nesnelerle ve salt «tatmin»le sınırlı bir hale gelince, Batılı liberal-demokrasilerin temelini oluşturan sahiplenici bireycilik kavramından da büyük ölçüde uzaklaşılmıştır. Bu uzaklaşma da, sonradan, liberal-demokratik bir toplumsal yapının «bireysel faydayı ençoklaştırdığı» önermesiyle meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Macpherson'a göre bu önerme, çağdaş liberal-demokrasilerin bunalımını gizlemeye çalışan bir efsanedir. Çünkü birey, kendi insani potansiyellerini gerçekleştirecek araçlara sahip olmadıkça böyle bir «ençoklaştırma» gerçekleşemez.[27]

Bireysel faydanın ençoklaştırılması, olsa olsa, insani güçleri gerçekleştirmek için gerekli olan araçlara sahip olanlar için geçerli olabilir.

24 C. B. Macpherson, «The Maximization of Democracy» (Demokrasinin Ençoklaştırılması), **Democratic Theory** içinde, s. 9 vd.

25 **A.g.e.,** Bu değerlendirme için: C. B. Macpherson, «Problems of a Non-Market Theory of Democracy» (Piyasaya Dayanmayan Bir Demokrasi Teorisinin Sorunları), **Democratic Theory** içinde, s. 39-76.

26 C. B. Macpherson, «Revisionist Liberalism» (Revizyonist Liberalizm), **Democratic Theory** içinde, s. 77-94.

27 C. B. Macpherson, «The Myth of Maximization» (Ençoklaştırma Efsanesi), **The Real World** içinde, s. 46-55.

Oysa, kapitalist bir toplumsal yapı içerisinde bazı insanlar bu araçlara sahipken bazıları bu araçlardan yoksundurlar. Dolayısıyla da, bu araçlara sahip olmayanlar, kendi insani güçlerinin bır bölümünü bu araçlara sahip olanlara devretmek durumunda kalmaktadırlar; bir başka deyişle, toplum içinde kendi insani güçlerini tümüyle gerçekleştirmek ve geliştirmek olanağından yoksun bir kitle oluşmaktadır.[28]

Macpherson'un siyasal teorisi, bu çerçeve içinde, sahiplenici bireycilik kavramının tüm boyutlarıyla gerçekleştirilme olanağına kavuştuğu bir demokrasi olmaktadır. Ona göre, piyasa mekanizmalarının serbestliğiyle demokrasi arasında bir neden-sonuç ilişkisi kuranlar, demokrasiyi —ampirist bir eğilimin sonucu olarak— salt bir hükümet oluşturma yöntemi olarak görmekte ve demokrasiyi «tek adam, tek oy» ilkesiyle özdeşleştirmektedirler. Macphersona göre ise demokrasinin özünde, «bir insanın, kendi isteyebileceği kadar, tümüyle insani bir biçimde yaşama hakkına eşit olarak sahip olması» yatmaktadır.[29]

«Hayat yaşanmalı, mal edinmeye adanmamalıdır»[30] deyişinde ifade edilen ve insanı, özünde kendi güç ve kapasitelerini uygulayan ve gerçekleştiren bir varlık olarak gören bu anlayıştan hareketle, kapitalist toplumun bu ilkeye getirdiği sınırlamaların bir eleştirisini yapmaya çalışan Macpherson, serbest piyasa mekanizmalarıyla demokratikleşme arasında zorunlu bir ilişki görenleri şöyle eleştirmektedir:

> *19. yüzyıl ortalarında, İngiltere'de, kapitalizmin işlerliğini sağlamak için gereken siyasal özgürlükleri oluşturmuş olan liberal devlet demokratik değildi: çünkü siyasal özgürlükleri tüm topluma yaygınlaştırmamıştı. Daha sonraları, Ibu özgürlükleril yaygınlaştırdığında ise, piyasa özgürlüğünü sınırlamaya başlamıştı. Siyasal özgürlüğün genişlemesi, ekonomik özgürlüğün daralması ile olmuştur. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın tarihsel ilişki, kapitalizmin siyasal özgürlüğün zorunlu koşulu olduğunu ortaya koymamaktadır.*[31]

LİBERALİZM-KAPİTALİZM VE DEMOKRASİ İLİŞKİLERİ

Yukarıda özetlemeye çalıştığımız biçimiyle, Macpherson'un siyasal teorisi, sahlplenici bireycilik kavramı üzerine inşa edilmekte ve liberal

28 Macpherson, «Problems of a Non-Market Theory», s. 59 vd.
29 **A.g.e., s. 51.**
30 Macpherson, «Democratlc Theory: Ontology and Technology», s. 32.
31 Günümüzün popüler lktisatçısı Milton Friedman'ı eleştirdiğl yazısından. C. B. Macpherson, «Elegant Tombstones: A Note on Friedman's Freedom» (Zarif Mezartaşları: Friedman'ın Özgürlüğü Üzerine Blr Not), **Democratlc Theory** lçinde, s. 148.

siyaset teorisinin özellikle Locke'daki biçimine ağırlıklı olarak dayanmaktadır. Özellikle Locke'daki geniş kapsamlı mülkiyet anlayışının etkisinde kalarak geliştirilmiş olan «sahiplenici bireycilik» kavramı, Macpherson'a göre, liberal teorinin «ilk» formülasyonunda temel bir yere sahip bulunmaktaydı ve bu kavram aynı zamanda, çağdaş liberal-demokrasilerin ahlâkî temellerini oluşturmuştu.

Macpherson'un siyaset teorisi çerçevesinde, bu kavramın içerdiği öğelerin pratik yaşamda tümüyle gerçekleştirilebilmesi, çağdaş liberal-demokrasilerin bunalımının aşılmasının tek yolu olarak gösterilmektedir. Bu kavramın pratikte gerçekleşmesi ise, gerçek bir demokrasinin oluşumu bakımından kaçınılmaz görünmektedir. Ancak, kapitalist bir toplumsal yapıda bu kavramın gerçekleşmesi olanaksızdır. Çünkü, sahiplenici bireycilik, özünde, insanın kendi insani amaçlarını özgürce gerçekleştirebileceği bir ortamı ifade etmektedir. Oysa kapitalizmde emek (insani güçler) ile sermaye (bu insani güçlerin özgürce ve tümüyle gerçekleştirilmesinin araçları) birbirlerinden ayrılmış olup, dolayısıyla «yeterli sermayesi olmayan»ın (yani bu araçlara sahip bulunmayanın) kendi insani güçlerini uygulamak ve geliştirmek için gereksindiği özgürlüğü ortadan kalkmış, en azından sınırlanmıştır.[32]

Burada da açıkça görülebileceği üzere, Macpherson'a göre kapitalist bir toplumsal yapı içinde, emekle sermaye arasındaki bu ayrılık yüzünden, gerçek bir demokrasinin sağlanması olanaksızdır. Kapitalizmi demokrasinin bir ön-koşulu olarak görenler, tarihsel yanılgılarına ek olarak, kuramsal bir hata da yapmaktadırlar. Kuramsal hata, büyük ölçüde, düşünceyi olguların bir yansıması olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır: İngiliz siyasal düşüncesi çerçevesinde soruna bakacak olursak, tarihsel olarak 17. yüzyıl sonlarından başlayarak liberalleşen İngiliz devleti, toplumsal ilişkilerin kapitalistleşmesiyle birlikte varolmakta; bununla birlikte, düşünce düzeyinde de liberal siyaset teorisi ortaya çıkmış bulunmaktadır. Liberal siyaset teorisini, kapitalist ilişkilerin bir yansıması olarak görmek, kapitalist toplumsal ilişkilerle liberal teori arasındaki olası kırılma-ayrılma noktalarını gözden kaçırmak anlamına gelmektedir. Özellikle Locke'un düşüncesinde yer alan sahiplenici bireycilik kavramının teorik içeriği ile kapitalizmin «bire bir»lik bir ilişkiyi ortaya koymadığı açıktır. Bu noktada Macpherson'un teoride liberal olmakla tarihsel olarak ekonomik liberalizmi ya da kapitalizmi savunmak arasında bir ayrım yaptığı görülmektedir.

Macpherson'un liberal teori ile kapitalizm arasında yaptığı bu ayrımı görebilmek, her şeyden önce bu ayrımın temel ölçütü olarak ortaya çıkan

32 A.g.e., s. 147-151.

«sahiplenici bireycilik» kavramını ve bu kavramın içeriğini anlamakla olasıdır. Bu olmadığı takdirde, Weinstein'ın bulduğu türden tutarsızlıkları Macpherson düşüncesine atfetmek olanaklıdır: Macpherson'un «okuma yöntemi»ni Macpherson'a uygulayan Weinstein, onda bulduğunu ileri sürdüğü çeşitli tutarsızlıklar arasında, «liberal-demokrasinin insanın gelişimine verdiği önemle temize çıktığını savunmak»la «liberal toplumun insanın gelişimini engellediğini ileri sürme»nin çatıştığını belirtmektedir.[33]

Yukarıdaki ifadelerimizden de anlaşılacağı üzere, Macpherson'un «liberal-demokrasi»yle anlatmak istediği, «sahiplenici bireycilik» kavramı temelinde oluşan teorik bir formülasyondur. Bu teorinin insani güçlerin geliştirilmesine verdiği önemle çelişen, Weinstein'ın dediği gibi liberal toplumun bu gelişmeyi sınırlaması değil, Macpherson'un çeşitli yerlerdeki ısrarlı ifadelerinde de görüleceği üzere, kapitalist toplumun olumsuz etkisidir. Liberal-demokrasi teorisiyle kapitalist toplumsal yapı, bire birlik bir ilişki içinde olmadığına göre, herhangi bir tutarsızlık söz konusu değildir.

Gene Weinstein'ın belirttiği bir diğer tutarsızlık üzerinde durarak bu yazıyı noktalamak istiyoruz: Weinstein'a göre, Macpherson'un yeniden oluşturduğu biçimiyle, liberal-demokrasi kuramında yer alan «sahiplenici bireycilik» kavramının içerdiği ahlâkî (Weinstein'a göre sosyalist) hümanizmi gerçekleştirmek için varolan liberal-demokrasilerden ayrılmak gerekmektedir.[34] Bu doğru saptamanın, liberal-demokrasilerin ««ahlâkî» temellerini yeniden kurmak amacıyla yola çıkan bir kimse için sonuçta «ampirik» olarak varolan liberal-demokrasilerin yadsınmasına ulaşmasının bir «tutarsızlık» biçiminde yorumlanmasında dayanak noktası olarak kullanılmasına katılmak zordur. Yürürlükteki liberal-demokrasilerin teori düzeyinde bütünüyle yansıyacağı gibi ampirist bir epistemoloji benimsenirse, liberal-demokrasiyi teori düzeyinde yeniden oluşturma çabasının liberal-demokrasilerin yadsınmasıyla sonuçlanmasını bir tutarsızlık olarak görmek olasıdır. Teori ile olgular arasındaki ilişkilerin bir etkileşim süreci olduğu dikkate alınırsa, Macpherson'un teorisinin bir kırılmayı ya da ayrılmayı ortaya koyduğu söylenebilir.

Macpherson'un geliştirmeye çalıştığı siyasal teori, oldukça açık bir biçimde, liberal teorinin «ilk» (17. yüzyıl) biçimine dayanmaktadır. Weinstein'a göre bu teori önemli ölçüde sosyalist hümanizmden esinlenmiş gibi görünmektedir. Liberal teorinin «ilk» haliyle «sosyalist hümanizm», acaba birbirine ters düşen teoriler midir ki, Weinstein bunu bir tutarsızlık olarak görmektedir? Soruyu, E. H. Carr'dan bir alıntıyla yanıtlayalım:

33 Weinstein, C. B. Macpherson: Demokrasi ve Liberalizm», s. 261.
34 A.g.e., s. 259.

> *1848'den önce, siyasal demokrasinin (tek adam, tek oy) kendi içinde sosyal demokrasiyi (sınıfların eşitliğini veya eşitlenmesini) barındırdığı konusunda kimsenin kuşkusu yoktu ve bu nedenle, gelişmekte olan, evrensel oy hakkını talep eden orta sınıf da kitleler için mücadele etmekteydi... [Fakat] 1848'den itibaren... siyasal demokrasi («liberal demokrasi») ve sosyal demokrasi («sosyalizm» veya «komünizm»), Avrupa'nın her yerinde, barikatların zıt yönlerinde yer aldı.*[35]

Bu ifadede de belirtildiği üzere, liberal demokrasi teorisinin ilk (17. yüzyıldaki, ya da Carr'ın deyişiyle 1848 öncesindeki) halinde, sonradan sosyalist düşünce içinde yer alan öğeleri bulmak olanaklıdır. Macpherson'un sahiplenici bireycilik kavramında ifade edilen, «bireyin kendi insani güçlerini gerçekleştirebiimek için gereksindiği araçlara» (bir diğer deyişle üretim araçlarına) sahip olması buna bir örnek olarak verilebilir. Bu çerçevede düşünüldüğünde Macpherson'un sosyalistliği ile liberalliği arasında Weinstein'ın sözünü ettiği tutarsızlık ortadan kalkmaktadır.

«Bir Devlet Teorisine İhtiyacımız Var mı?» adlı çalışmasında, çağdaş sosyalist düşünceden de yararlanılarak, değişen toplumsal ilişkilerle siyaset arasındaki ilişkiyi kurabilecek bir teori gereksinmesinin karşılanabileceğini belirtirken de liberal teori ile sosyalizm arasındaki tarihsel yakınlığın bilincinde olduğu görülmektedir. Sözünü ettiği bu yararlanmanın da etkisiyle kendi siyasal teorisini oluşturan Macpherson, liberal demokrasilerin ahlâkî temellerini yeniden oluştururken, bu yeni demokrasinin «piyasa»ya (yani kapitalizme) dayanmayacağının da farkındadır. «Piyasaya Dayanmayan Bir Demokrasinin Sorunları» başlıklı çalışması bu farkına varışın en güzel örneğidir.

Kapitalist toplumsal yapının insan özgürlüğü ya da insani güçler türünden hümanist kavramlar aracılığıyla eleştirilmesi genellikle yabancılaşma sorunsalı içerisinde yer almakta ve daha çok da Marx'ın **1844 Elyazmaları**'nda kaynağını bulmaktadır. Bu çerçevede kapitalizmin eleştirisi Hegel-sonrası Alman düşünce geleneğine bağlı kalırken, Macpherson'un bu eleştiriyi, benzer bir sorunsal içinde, kapitalist ilişkilerin yarattığı bir teorik dönüşüm olan liberal düşünce geleneğinden başlatması ilgi çekmektedir: Macpherson'un liberal teoriye atfettiği sahiplenici bireycilik kavramıyla anlatmak istediği bireysel bütünlük, kapitalizmin gelişmesi sürecinde bölünmüş ve kendi insani güçlerini gerçekleştirmek için gerekli

35 E. H. Carr, **The Soviet Impact on the Western World** (Batı Dünyası Üzerinde Sovyet Etkisi) [New York, 1946], s. 8-9. Aktaran: Atilio A. Boron, «Latin America: Between Hobbes and Friedman» (Latin Amerika: Hobbes'la Friedman Arasında), **New Left Review**, No. 130 (1981), s. 51.

araçlardan yoksun olduğu için, ancak bu güçlerini bir başkasına devrederek yaşamını sürdürme olanağını bulabilen bir geniş kitle ortaya çıkmıştır. Macpherson'a göre bireylerin kendi insani güçlerini başkalarına devrederek varlıklarını sürdürebildikleri bir ortamda bireyselliğin bütünüyle gerçekleştirilmesi, dolayısıyla da Batı demokrasilerinin ahlâkî temelini oluşturan özgürlük ve bireysellik değerlerinin korunabilmesi olanaksızdır. Böylelikle kapitalizmin demokrasiyi engellediği, dolayısıyla piyasa ekonomisiyle demokrasi arasında bir neden-sonuç ilişkisinin kurulamayacağı, tersine piyasa ekonomisinin demokrasiyi neredeyse dışladığı açıklanmaktadır. Macpherson'un, yazımızın başında da belirttiğimiz temel sorununu anımsatarak konuyu tamamlayalım. Macpherson, Batı sistemlerinin içerdiği özgürlük ve bireysellik değerlerinin korunması için sistemin değiştirilmesi gerektiğinden söz etmekte ve soruyu bu değiştirmenin boyutları çerçevesinde ortaya koymaktadır. Sistemin temel değerlerinin varlığını koruyabilmesi, Macpherson'un anlatmaya çalıştığımız teorisi içinde, sistemin radikal bir dönüşümünü gerektirmektedir. Macpherson ise böyle bir radikal dönüşümden ya da dönüştürmeden açıkça söz etmemekle birlikte sahiplenici bireycilik kavramının mantıksal uzantıları bu radikalizmi gerekli kılmaktadır. Bu noktada Macpherson'un siyasal teorisinin, kapitalizmi eleştiren diğer teorilerle karşılaştırılarak, «özgürlük için devrim» fikrinin çeşitli boyutları ortaya konulabilir sanıyoruz.

Toplum ve Bilim 24 Kış 1984, 171-182

Dünün Aydınları

*Aydın Uğur**

Beni Osman Nuri'yle tanıştıran Tarhan Abi için

Yakın tarihimize yönelik incelemeler daha çok siyasal ve toplumsal yaşamda etkin rol oynamış, günümüzü biçimlendiren oluşumlara katkısı olmuş aydınların üstünde duruyor. Monografiler daha çok siyasal ya da düşünsel önderleri konu alıyor. Aydın kesiminin bu önderlerin dışında kalıp asıl geniş bölümünü oluşturanlarına ilgi duyulmuyor. Oysa, tek tek değilse bile, mensup oldukları çevreler aracılığıyla toplumsal yaşamımızın belli yönlerine damgasını vurmuş pek çok «ikincil» aydınımız var. Bu türden aydınların yaşamlarını, düşünsel evrenlerini bilmeden, dünün dünyasındaki çeşitliliğin farkına varmak, sağlam bir tarih bilincine ulaşmak pek kolay değil.

Osman Nuri Ergin'in **Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun - Hayatı ve Şahsiyeti**** adlı kitabı Cumhuriyet öncesi dünyada doğmuş, o dünyanın düşünsel duygusal izlerini taşıyan aydınlar üzerine bazı ipuçları verebilecek nitelikte bir yapıt.

Abdülaziz Mecdi 1941'de ölmüş. Kitap 1942'de basılmış. Osman Nuri kitabın oluşum sürecini şöyle anlatıyor:

> *...adı, yukardakilerin [Abdülhak Hâmit, Mehmet Akif, Ziya Gökalp, Süleyman Nazif] adı kadar işitilmiş ve memlekete yayılmış olmadığı halde, ilmî kudreti ve kültüre hizmeti onlardan*

* Ankara Üniversitesi, Basın-Yayın Yüksek Okulu araştırma görevlisi.

** Ekte, Osman Nuri'nin tüm yapıtlarının listesi verilmektedir.

> *aşağı bulunmamış olan üstat Abdülâziz Mecdi Efendiyi seven biz beş, on fikir ve meslek arkadaşı söz birliği edip kimimiz basın masraflarını üzerine alarak, kimimiz kalemle yardım ederek ve muhterem ailesinden de her sahada müzaheret görerek; onun hayatını yazmağı, eserlerini bastırmağı ve ailesi tarafından yapılmasına başlanan makberesi inşaatına iştirak etmeyi kararlaştırdık ve şu eseri irtihallerinin yıldönümü günü ortaya koymakla da birinci adımı atmış bulunduk (s. III).*

Abdülâziz Mecdi Tolun'la aynı düşünce iklimini paylaşan dostları onu günümüz okuruna ulaştırıyorlar. Ne yazık ki bu güzel gelenek, bir dostun anısına armağan sunma geleneği artık terkedilmiş durumda. Oysa bir dönemde Türkiye'de bu yönde gerçekleşmiş pek çok girişim var. Şimdilerde armağan anlayışına denk düşen tek uygulama üniversite bünyesinde görülüyor. Bu uygulamada ise anılan kişinin yapıtlarının dökümü ve kısa yaşam öyküsüyle yetiniliyor. Bunun ardından ise kişiyle doğrudan ilgisi olmayon incelemeler, yazılar geliyor genellikle. Bu, Batı'da da böyle. Abdülâziz Mecdi Tolun'la ilgili kitap ise farklı bir nitelik taşıyor: Tolun'un yapıtlarının düşünsel serüveninin anlatılmasının yanısıra, kişiliğinin değişik yönleri vurgulanıyor, günlük yaşam çevresinin —odasının, kütüphanesinin— fotoğrafları veriliyor, yaşamın akışı karşısındaki tutumu, seçimleri, huyları anlatılıyor, anektodlar aracılığıyla Tolun'un yeryüzüne bakışı bütünlüğü içinde açımlanmaya çalışılıyor. Bu içerik düzenini bir dönemin armağan kitaplarının çoğunda görüyoruz. Örneğin, yine Osman Nuri'nin basımında başı çektiği 856 sayfalık bir diğer yapıtı alalım: **Muallim M. Cevdet'in Hayatı Eserleri, Kütüphanesi.** Burada da M. Cevdet'in yaşamını, makalelerinin, konferanslarının özetini, topladığı kitapları, vesikalarla aldığı notları ve kütüphanelerin ıslahına, kitapların tasnifine, tesciline ilişkin düşüncelerini buluyoruz. Bunları «arkadaşları, dostları ve talebelerinin Cevdet hakkındaki yazıları» izliyor. Kimler yok ki: Abdülbâki Gölpınarlı, Süheyl Ünver, Tahsin Öz, Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu, Ahmet Ağaoğlu, Abdülâziz Mecdi, vb. En sona ise Cevdet'in yarım kalmış Tarihî Sözlük'ü «ziyadan kurtarmak için» eklenmiş. Anılan kişiyi hiç bilmeyen birisi bile onunla tanışmış gibi oluyor, kafasının çalışma biçimini, huyunu öğreniyor, çok sıcak bir alışveriş başlıyor.[1]

1 Aynı sıcaklığı bir diğer yapıtta, İbnülemin Mahmut Kemal İnal'ın **Hoş Sadâ, Son Asır Türk Musikişinasları** (İstanbul, 1958)'nda da buluyoruz. Aslında İbnülemin M. K. İnal 1957'de ölmüş. «Sekiz forması Üstat İbnülemin M. K. İnal tarafından yazılan bu eser, evrakı arasında çıkan vesikalara dayanılarak ve birçok ilâveler yapılmak suretiyle Avni Aktuç tarafından» tamamlanmış. Yapıtın başına İbnülemin'in kişiliğini, ürünlerini anlatan 64 sayfalık bir bölüm konulmuş. Kâzım İsmail Gürkan, Ahmet Hamdi Tanpınar tanıdıkları İbnülemin'den sözediyorlar. Böylece XIX. yüzyılın son döneminin damgasını taşıyan son derece özgün bir kişiliğin gizleri, az da olsa, aralanıyor.

Bu armağan geleneği içinde yeralan aydınlar bir ortak duygulanımı paylaşıyorlar: «Dünün dünyası»nın gözleri önünde, iz bırakmamacasına silinip gittiğini görmekteler. Sayıları çok fazla değil. Hepsi de «şark» kültür evreni içine doğmuşlar, aynı **ethos**'la biçimlenmişler. Geleneği özümsemişler. Kendilerine sunulan düşünsel olanakları, çoğu, sonuna dek zorlamış. Çoğu ustalarla birlikte kendini ve yeteneklerini, geleneğin koyduğu çerçeve içinde aşmayı becermiş. Yüzleri yeniye dönük ama anılarını sarmalayan iklim, içinde en rahat nefes aldıkları ortam. Oysa, o iklim, «Şark» çökmekte. Önce çocuklarının masallarındaki coğrafya elden gitmiş. Sonra İmparatorluk batmış. Batılı değerler giderek yerleşiyor; Şark'ı günahlarının yanında sevaplarıyla da yadsıyan bir Batılılık yerleşiyor. Bu aydınlar çevresinin konumu her ne pahasına olursa olsun eskiyi muhafaza etmek isteyen tutuculardan çok farklı: Adorno'nun deyişiyle «kurtarılması gerekenin eski değil de, eskinin umutları» olduğunun bilincindeler. Bu, özellikle Osman Nuri için doğru. Bakınız 2228 sayfalık yapıtı **Türk Maarif Tarihi**'ne. Cumhuriyet'in devraldığı eğitim kurumlarının, bilim anlayışının ne denli köhne olduğunu sayısız örneklerle sergilemekte. İçi koflaşmış kurumların işlevlerini giderek yitirmelerinin öyküsünü çarpıcı biçimde ortaya koymakta. Osman Nuri Ergin'i sosyal bilim çevreleri daha çok, ne yazık ki, henüz yeni yazıyla basılmamış **Mecelle-i Umur-u Belediye** adlı baş yapıtıyla, **Türk Maarif Tarihi**'yle ve şehircilik üzerine yaptığı değişik incelemeleriyle tanırlar. Bu son derece önemli incelemelere egemen olan anlayış kılı kırk yaran bir **érudition**'un, başka ortam ve tarihlerle karşılaştırmalarla ilerleyen bir perspektifin ve ele alınan öğeleri bütünün içine oturtma kaygısının damgasını taşır. Elli yılın ötesinden gelen çözümlemeleri, bireşimleri günümüzde de değerlerinden çok fazla birşey yitirmeden okura yol gösterirler. 1984 okuru Osman Nuri'nin metinlerine yabancılık duymaz. Eninde sonunda kendisiyle aynı düşünce yönelimlerini paylaşan biriyle karşı karşıya olduğunu düşünür. Ta ki **Balıkesirli Abdülâziz Mecdi** Tolun adlı yapıtla karşılaşsın. Bambaşka bir Osman Nuri'dir karşısında biçimlenen. Gerçi o duyarlı aydın yerli yerindedir ama, şimdi bir mutasavvıf kılığındadır. Gerçekten de **Balıkesirli Abdülâziz Mecdi Tolun** tasavvuf düşüncesinin ağırlıklı olarak işlendiği bir yapıt. Kim bu Abdülâziz Mecdi? Aslında, ikincil bir siyaset adamı ve ikincil bir düşünür. Öyle geliyor ki, Osman Nuri böylesi bir armağan-kitap hazırlamakla hem bir dostuna gönül borcunu ödemek istiyor, hem de dostunu vesile bilip önemli gördüğü felsefe-tasavvuf sorununa değinme fırsatı yaratıyor.

1865'de Balıkesir'de doğan Abdülâziz Mecdi, rüştiyede eğitim görüyor. 1884'te muallim olarak atanıyor. Dokuz sene boyunca Balıkesir'de muallimlik yapıyor. Ders verdiği rüştiye, idadîye dönüştürülünce açıkta kalıyor. Daha sonra Girit'deki Mekteb-i Kebîr-i İslâm'a tayin ediliyor, orada «edebiyat-ı Osmaniye ve sair dersleri» okutuyor. 1897'de Girit'den ayrı-

lıyor; ticarete atılıyor. 1902'de «36 sene okumuş, okutmuş, şairane ve müteşerriane bir hayat yaşamış olan [Abdülâziz Mecdi'ye] (...) birdenbire mutasavvıfanın cezbe dedikleri istiğrak hali geliyor, işini, gücünü terk ederek memleketine çekiliyor.» Sekiz ayı cezbe içinde geçiriyor. İşte bu sırada Kadirî tarikatine mensup Ali Âşur adında bir kişiden «inabe» alıyor. «Üstadın sufiyâne hayatı, sülûkü bu anda bu suretle» başlıyor. Sonra Konya'ya geçiyor, zahire tüccarlığını sürdürüyor. «1908'de Osmanlı İmparatorluğunun idare şekli meşrutiyete çevrilince üstad, hemşerileri tarafından Balıkesir'den mebus seçiliyor ve bu vazifede birinci intihap devresinin sonuna kadar dört sene» bulunuyor. Mebusluğu sırasında İttihat ve Terakki Cemiyeti içinde başgösteren muhalefete katılıyor. Hızb-i Cedid oluşumu içinde yeralıyor. Hızb-i Cedid'in çizgisi İttihat ve Terakki'nin «merkez-i umumi»sinin çizgisine oranla oldukça muhafazakâr. İsyanlar, Balkan Savaşı derken İtthatçıların cemiyet yönetiminde olan kanadı egemenliği tümüyle ele alıyor; ikinci seçimlerde Abdülâziz Mecdi Tolun devre dışı bırakılıyor, seçilemiyor.

Abdülâziz Mecdi ile ilgili ilginç bir nokta, onun Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın yayın organı olan **İştirak** dergisinde de yazılar yazmış olması.[2] 1913'de Abdülâziz Mecdi'yi Mısır'da görüyoruz. Burada altıbuçuk yıl kalacak, ticarete devam edecek. Mütareke'de İstanbul'a dönen Abdülâziz 1920'deki IV. Dönem mebus seçiminde Balıkesir'den yine Meclis'e geliyor ve İkinci Reis Vekilliğine seçiliyor. Ancak, Meclis 12 Nisan 1920'de kapatılıyor. Böylece, ikinci kez seçildiği Meclis'te üç ay mebusluk yapan Abdülâziz Mecdi daha sonra Ankara'ya geçiyor. Şura-yı Evkaf üyeliğinde bulunuyor ve 1923-24 arasında bir yıl boyunca Şer'iye ve Evkaf Vekâleti müsteşarlığı yapıyor. Osman Nuri'nin dediğine göre, Abdülâziz Mecdi,

> *Şer'iye ve Evkaf Vekâleti lağvolunmadan önce izinle İstanbul'a gelmiş, Vekâlet kaldırılınca bir daha Ankara'ya gitmemiştir. Vekâletin kaldırılmasından önce İstanbul'a gelmiş olması, kendisine Diyanet İşleri Reisliği tevcihi hakkındaki temayülü önlemek ve bu memuriyeti kabul etmemek içindir. Nitekim sonradan da teklif edilmiş ise de kabul etmemiştir. 1340 [1924]'den irtihalleri tarihine kadar resmi ve hususi başka bir memuriyet ve vazife kabul etmiyerek evlerinde istirahata çekilmişlerdir (s. 54).*

Abdülâziz Mecdi asıl ömrünün bundan sonraki 17 yılında «manzumelerini, eserlerini yazmış ve tercümelerini yapmış». Bir Divan'ı var.

2 Mete Tunçay'a göre, Abdülaziz Mecdi, «Hilmi çevresinin [Hüseyin Hilmi Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın başı çeken kurucusu] üyelerinden değil, dostlarından olmak gerekir.» Bkz. Mete Tunçay, **Türkiye'de Sol Akımlar (1908-1925)** [Ankara, 1967], s. 32, dn. 38.

Tasavvuf üzerine kaleme aldığı irili, ufaklı dokuz «risalesi»nin yanısıra yine tasavvufla ilgili dokuz da çevirisi bulunuyor. Bunların çoğu basılmamış. Abdülâziz Mecdi'nin, döneminin bir Doğulu münevverde aradığı nitelikleri taşıdığı görülüyor. Risalelerinin birini Arapça yazmış. Günümüzde bile hâlâ herhangi bir yabancı dilde kitap yazmanın, yalnızca oldukça ayrıcalıklı eğitim görmüş sınırlı bir aydın kesiminin beceri alanı içine girdiğini düşünürsek, Abdülâziz Mecdi'nin düzeyini kafamızda daha kolay canlandırabiliriz. Çevirileri arasında 1402'de ölmüş olan Abdülkerim-i Ceylî'nin **El-İnsan-ül-kâmil fî ma'rifet'il-Evâhırı ve'l-Evâil** adlı yapıtı da yer alıyor.

Osman Nuri, Abdülziz Mecdi'nin ürünlerinin çevresinde dokuduğu kitapta, tasavvuf düşüncesinin savunmasını üstleniyor. Savunma iki doğrultuda gelişiyor. Bir yandan müteşerrilere (şeriat ehline), beri yandan da tasavvufu softalıkla bir tutanlara karşı yanıtlar veriyor. Önce tartışma ortamını belirliyor:

> *Müteşerrilerle zahitler, hele avam tabakası vahdeti vücut yolundan giden Muhiddin Arabi ve Ahmet Amiş Efendi Ibu zat Abdülâziz Mecdı Tolun'un mürşidil gibi yüksek şahsiyetlere dinsiz dini hükümlerde mübalâtsız, hattâ zındık derler (s. 168).*
>
> *Vahdeti vücutçuluk ile Melâmîliğin[3] esası Allahı bilmek ve bildirmek meselesinde toplanır. (...) Bu meselede müteşerrilerle mutasavvıflar esaslı surette ayrılıyorlar, aralarındaki ihtilâflar*

3 Abdülbaki Gölpınarlı Melâmet yolunu Osman Nuri'den farklı olarak Melametîlik diye adlandırıyor. Bunun ince nedenlerini bir kenara bırakıp Melâmet konusunu açmakta yarar var. Abdülbaki Gölpınarlı **100 Soruda Tasavvuf** (İstanbul, 1969)'da bu kavramı şöyle açıyor: «Melâmet bir ideolojidir, tâbir caizse bir teoridir. (...) Melâmetiler halktan ayrılmayan, halkı kucaklayan bir ideolojiyi temsil etmişler, bu ideolojinin halka yayılması, bilhassa işçi ve esnaf sınıfını teşkilâtlandırmıştır. Bu teşkilâta da «Fütüvvet» adı verilmiştir. Esasen Melâmetle fütüvvet aynı şeydir. Biri ideolojiyi temsil etmekte, öbürü, o ideolojiyi halka yaymakta, halkı teşkilâtlandırmaktadır. (...) Melâmetî, hem nefsiyle savaşır, hem yaşayış savaşında müsbettir, çalışır, yaşar ve yaşatır. Bu yolda (melâmilik yolunda) herkesin, bir iş, bir güç sahibi olması şarttır. Herkes elinin emeğiyle, alnının teriyle yaşayacak, kimse kimseye eğilmeyecek, kimse, kimsenin sırtından geçinmeyecek, kesesine ortak olmayacaktır. Vakıf malıyle değil, el emeğiyle yaşanacaktır (s. 126). Süfîlerin törelerini, halktan ayrılışlarını, idarecilere yamanmalarını beğenmeyip gene tasavvuf umdelerine dayanmakla beraber, onlara karşı reaksiyoner bir harekete geçenler, Melâmet ve Melâmetî terimlerini (...) almışlardır» (s. 125). Ancak Melâmîliğe olumsuz gözle bakanların sayısı da az değil. Örneğin, Ahmet Hamdi Tanpınar, **Yahya Kemal** (İstanbul, 1962) adlı yapıtında şöyle diyor: «Yahya Kemal kaç defa bana 'eğer tasavvuf ve melâmîlik araya girmese idi, tıpkı İngiliz'ler gibi işinde ve ibadetinde çalışkan insanların cemaati olurduk' demişti. Kendi kendisine zanaatkâr ve sunnî, elinin işiyle geçinen bir halk tipi, bir

> *da bundan dolayı derin ve büyüktür (...) Birinci takdire göre: Allah, masivallahtan, yani kâinattan büsbütün ayrı ve onun fevkinde bir* kudreti halika *olmuş olur ki ehli şerayiin itikadı budur. İkinci takdire göre: Allah, herşeyin zımnında gizli olan hakiki ve samedânî varlık olmuş olur ki, artık herşey onun* cilvesi'*dir. Binaenaleyh eşya yaratılmamıştır, vücud-i mutlakın* zuhuru'*dur. Bütün sûfiyenin itikadı her yerde budur (s. 170).*

> *Mutasavvıflar varlık bilgisini şu tabirler ve şu misallerle anlatmak isterler: Dinin şeriat kısmı cevizin ham ve yeşil olan kabuğuna, tarikat kısmı sert olan iç kabuğuna, hakikat kısmı yenilebilecek olan içine, marifet kısmı ise cevizin aslına ve mahiyetine benzer. Bal bal denilmekle ağız tatlanmayacağı gibi, bir cevizin yeşil kabuğu ısırılmakla da, ondan ağıza bir tad gelmez. Asıl tad cevizin içinin yenilmesindedir. Bununla beraber, cevizin ta kendisi olabilmek ise daha iyidir. İşte mutasavvıfların* bilmek, bulmak *ve* olmak *gibi üç kelime ile hulâsa ve ifade ettikleri mâna budur. Yalnız cevizin adını işitmek sonra onu arayıp bulmak, hattâ yemek kâfi değil, cevizin ta kendisi olmak ta lâzımdır. Bu dört mertebenin birincisi şeriattır, avama mahsustur. İkincisi tarikattır, havassa mahsustur. Üçüncüsü hakikattir. Havas-sül-havassa mahsustur. Dördüncüsü de marifettir, ehası havassül-havassa mahsustur. (...) Şeriat, beden için; tarikat, kalb için; hakikat, ruh için; marifet, hak içindir (s. 238).*

Tasavvuf'ta varlığın bilgisine ulaşmanın, Batı felsefesi terimleriyle ontolojik arayışın, yöntemi de üstünde durmaya değer: «Bilmek, **kal** ile yani okumakla, kitapla değil ancak **hal** ile, yani usulü dairesinde seyr ve sülûk ile mümkün olur. Bununla beraber yalnız bilmek de kâfi değil, bulmak ve daha sonra da olmak lâzımdır.» (s. 78). Hal, sözlükte, geçmiş zamanın sonu, gelecek zamanın ilkidir, yani içinde bulunduğumuz zamandır.

> *Tasavvufta, terim olarak (...) bir neş'e, bir sıkıntı, yahut zikir, yahut da güzel bir ses, bir nağme yüzünden meydana manevi bir zevk gelmesi anlamınadır; fakat bu isteyerek, dileyerek, olmaz, kendiliğinden olur ve bu zevk, neş'e, sıkıntı cezbe hâlinde [tasavvuf yolcusunal, süfilere göre, bazı sırlar açılır.*[4]

nalıncı Ahmet Efendi tahayyül etmişti. Ona göre bu, çalışkan, namuslu, işinde, gücünde insandı. Ve cemiyetimizin asil temeli melâmiliği ve ona kaçan tasavvuf cereyanlarını, bilhassa XVII. asır sonu tarihimizi tenkit ederken 'Eline her def alan, ben Allahım diyor. Böyle bir cemiyeti nasıl idare edersin? Ve nasıl terâkki ettirirsin?' diye sık sık tenkit ederdi» (s. 44).

4 Gölpınarlı, **Tasavvuf, s. 41.**

Seyr ve sülûk ise süfîlerin manevî yolculuğu anlatmak için kullandıkları deyimlerdir. «Ancak Hakk'ın tecellilerine son olmadığı için sülûk, yani yolculuk biter, fakat seyrin, yani tecellileri (görmenin) sonu yoktur, çünkü tecellilerin sonu olamaz. Bu bakımdan da yol alış, yüceliş bitmez, onun sonu olmaz».[5]

Süfî inancına göre ontolojik arayışta metinler ikincil rol oynadığından, önemli olan bir mürşidin aydınlatması olduğundan mutasavvıfların çoğu yapıt vermeye ağırlık tanımıyorlar. Abdülâziz Mecdi Tolun'un da eğilimi bu yönde. Ancak, kitaptaki bazı küçük notlardan anlaşılıyor ki, Osman Nuri onu yapıt vermek üzere çok sıkıştırmış. Bu sıkıştırmalar Osman Nuri'nin özverisiyle birleşince sonuç alınmış. Nitekim Abdülâziz Mecdi'nin eserleri bölümüne bakınca, üç tercümesini «dikte suretiyle» yaptırdığı görülüyor. Tercümeyi kendileri söylüyor, «âcizleri» (Osman Nuri) yazıyor. Aslında Osman Nuri eski eğitim anlayışının bu yönüne karşı son derece eleştirel. Medrese tipi dediği kişiliği şöyle özetliyor:

> *Ezbercilik, eski kitaplara, eski müelliflere bağlılık, onların sözünden dışarı çıkmamak, onlarınkine bir şey eklememek ve yalnız Arapça okumak, Arapçadan Türkçeye ağızdan tercüme etmek fakat bir satır Türkçe yazı yazmamak.*[6]

Bir takım örnekler de veriyor:

> *Tikveşli (Yusuf Ziya Efendi) için son derece kuvvetli bir hafızaya malik olduğunu, medreselerde okunan ne kadar kitap varsa bunların metinleri ezberinde bulunduğunu ve bir kitaba, bir metne bakmadan ezber ders takrir ettiğini medrese mensupları iftiharla söylerler. Fakat işte görülüyor ya hem bu kadar zeki olan hem de senelerce ders vekâletinde yani medrese nazırlığında bulunan hattâ 110 sene yaşıyan bu zatın bir tek eserinden ve makalesinden bile bahsedilemiyor. İşte eski medrese, işte onun en yüksek tipi! (...) O gibiler (...) ölürken de senelerce ayakları üzerinde taşımakta oldukları irfan hazinesini birlikte götürüp topraklara gömerler.*[7]

Öyle anlaşılıyor ki bu yazma, yazmama sorunu o kültür çevresinin gerilim odaklarından birini oluşturuyor: «Dehşet verici hafızasıyla» tanı-

5 **A.g.e., s.** 60.

6 Osman Nuri Ergin, **Türk Maarif Tarihi,** Cilt 1-2, s. 113. Ancak, burada bir genelleme yanlışına düşmemek gerek. Osman Nuri'de bu özelliklerin çözülüş sonrası döneme özgü olduğunun bilincinde. Osmanlı medreselerinin, çözülüş öncesi çağın en önde gelen bilgi üretim odakları olduğunu da vurgulamaktan geri kalmıyor.

7 **A.g.e., s.** 114.

nan, önceleri Darülfünun'da Arap Edebiyatı müderrisliğinde bulunup daha sonra, 1925'de, Beyazıt Kütüphanesi hafız-ı kütüplüğüne geçen İsmail Saib Efendi 1940'da ölüyor. Tanışları onun üstüne yazılar yazıyorlar. Bunlardan biri Ord. Prof. Dr. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'na ait:

> *Bazıları: Hangi eseri? diyorlar. Bu suâle verilecek cevâb, şudur: İşte Hocanın tâbûtu arkasından gidenler ve bunlar arasında bulunan müşteşrikler [Şarkiyatçılar], bulunmadıkları için müteessir olan ecnebî alimler. Şunu da ilâve edelim ki, mükemmel eserler verebilecek olan Hocanın eser vermemesi şarkvarî bir felsefenin kasdî olan neticesidir. O, eserini satırlar arasında değil, sâdırlar, yâni göğüs ve gönül içinde yaşatan ve devam ettirenlerdendir. Esersiz ve izsiz, hodgâmlık gütmeden kâinat içinde kaybolmak, fakat gönüllerin ezelî vahdeti içinde yaşamakta devâm etmek.*[8]

Abdülbaki Gölpınarlı, İsmail Saib'i savunurken aynı tutum içinde:

> *«Ondan eser istiyorlar ha! O, bir müessirdi (...) İlmî eser sahiplerinin hepsine ilâhiyyat, edebiyat, târih, felsefe, hattâ riyâziyye ve tıb tarihleriyle uğraşanların umûmuna, hulâsa bütün ilimlerle uğraşanlara soruyorum: Ondan istifade etmiyeniniz, ona müracaat edip de müşkülünü halledemeyeniniz, sözünü red veya cerh edeniniz, yâhud kabûl eylemiyeniniz var mı? Ondan eser istiyenler, eserle müessiri fark edemiyen zavallılardır, acizlerine ağlasınlar. (...). O ölmedi, biz öldük. Kadir-şinas Hakkı Sühâ, ne güzel söylüyor: İlmin başı sağolsun!*[9].

İnsanın aklına, «ortada makale ya da kitap yokken nasıl oluyor da bilimden sözediliyor, bu bilim nasıl aktarılıyor?» sorusu geliyor. Yeni bilgi üretilmese bile, eski bilgi nasıl aktarılıyor? İşte, burada, sohbet ve meclis[10] kurumlarının önemi ortaya çıkıyor. Gerçekten de, özellikle tasavvuf

8 Z. F. Fındıkoğlu'nun **Cumhuriyet** gazetesi 31.3.1940 tarihli nüshasındaki yazısından aktaran Ord. Prof. Ebül'ulâ Mardin, **Huzûr Dersleri**, Önsöz ve eklerle yayınlayan Prof. Dr. İsmet Sungurbey, (İstanbul, 1966), s. 1041.

9 A. Gölpınarlı'nın **Vakit** gazetesi 9.4.1940 tarihli nüshasındaki yazısından aktaran Ebül'ulâ Mardin, **A.g.e.**, s. 1005

10 Eski dünyanın aydınlarının meclislerini oldukça iyi verdiğini düşündüğümüz şu bölümü aktarmaktan kendimizi alamıyoruz: «Duvarları tavana kadar irili ufaklı tâlik, nesih, sülüş... yazı levhaları ile tamamiyle örtülmüş, koltukları şezlong, kanepeleri karyola büyüklüğünde yaldızlı bir stil mobilya ile döşeli, bir köşesinde büyük bir çerçeveli ayna dayatılmış bulunan ve ortadaki büyük bir soba ile çok ısınmış olan bu odayı her yaşta insan âdeta dız dize oturmuş olarak doldurmuş bulunuyor. Ortada iki keman, iki ud, bir nısfiye, iki tambur ve bir teften ibaret bir saz takımı,

bilgisi söz konusu olduğunda başka tür bir ilişki önem kazanıyor. «Tasavvufun asıl mektebi hususî surette telkin ve irşatta bulunan mutasavvıflara devam ve mülâzemetti. Binaenaleyh tasavvuf, mektep, medrese ve tekkeden ziyade otodidakt olarak öğrenilirdi» (s. 309). Çözüm bekleyen bir sorun var. Nasıl oluyor da Osman Nuri Ergin gibi «şifahî kültür»e savaş açmış biri Abdülâziz Mecdi'nin temsil ettiği tasavvuf evreni içinde yer alabiliyor? Tasavvuf ehlinin bir çok yönelimi ona ters düşüyor. Bu sorunun yanıtını, belki de Osman Nuri'nin yaşamının denk düştüğü dönemın özelliğinde aramak gerekecek. Bir yitişe tanık olmuş Osman Nuri. Bu yüzden, bir başka yitişin tanığı olan Max Horkheimer'le anlaşması oldukça kolay. Öyle geliyor ki, Osman Nuri'nin konumunu, «Günümüzde, insan acı ve hüzünle dolu bir dünyada yaşıyor. Acılarının hiç olmazsa öteki âlemde dineceğine inanması onun ayakta kalmasına yardımcı olur. Bu bakımdan, inanç, şu ya da bu biçimiyle, korunmalı»[11] diyen Horkheimer bir ölçüde aydınlatıyor. Horkheimer de bir yitişi, ancak bambaşka nedenlerden kaynaklanan bir yitişi yaşamış. Önem verdiği ne kadar kültürel, ahlâkî değer varsa, II. Dünya Savaşı sırasında ayaklar altına alınmış. Öte yandan, bağlı olduğu sosyalizm düşüncesi, devlet sistemi haline geldiği ülkelerde onun bütün özlemlerinin tersine bir yönelime girmiş. Batı felsefesi geleneği içinde Horkheimer'in kendisini ürünü olarak gördüğü Aydınlanma düşüncesi, Aklın insanı yetkinleştireceğini savunan düşünce maddî temelini yitirmekte. Aklın biçimlendirdiği bilim, barbarlığı beslemekte: İnsanın kişiliğini değil de, yarattığı araç-gereçlere sahip olanların kârlarını, onları denetleyenlerin iktidarlarını geliştiriyor. Kısacası, yeryüzünü kavramada başvurulan iki temel yoldan biri olan bilim, diğer yol olan inanç karşısındaki üstünlüğünü kötüye kullanmakta. İnsanı ezen bir maddî evrenin ana dayanağı durumunda. Böylesi amansız bir dünyanın karşısında başkaldırılamayacaksa, hiç olmazsa, bu kötülüğe bulaşmamalı, bir uzlete çekilmeli. İşte, inanç/tasavvuf, bu çekilecek iç-mekânı sağlıyor kişiye.[12]

başlamış oldukları musikî faslına devam ediyorlar (...) İbnül Emin'in başında siyah takkesi, sırtında şal hırkası, ayağında mestleri var (...) Çalınan parça bitince, bir ikl ahtan sonra, bestakâr hakkında bilgiler veriyor, hikâyeler anlatıyor (...) Bu arada çay geliyor (...) Yine bir fasıl ve tekrar sohbet, daha doğrusu Üstadın, ortaya atılan bir isim veya blr söz üzerine başlayan ve suya düşen bir taşın etrafında yaptığı halkalar gibl gittikçe genişleyen ve bazen kendisinin de ilk konuyu unutup «neden bahsediyorduk?» diye sorduğu, lsimlerin, şahısların, hâdiselerln kendl görüşüne göre yaptığı tahliller birbirlerini kovaladığı, uzun bir konuşmaya giriliyor. Nlhayet musikî faslı Kur'an-ı Kerim'den okunan bir Aşırla ve Fatiha ile sona erlyor. Artık dağılma zamanı gelmiştir» İbnülemin Mahmut Kemal İnal, **Hoş Sadâ**, s. VII.

11 Max Horkheimer, **Théorie critique** (Paris, 1978), s. 362.

12 «Şark» dünyasının, hemen her yerinde, büyük dönüşüm dönemlerinde sufî tari-

XIX. yüzyılın son yarısında doğmuş olan Osmanlı «münevver»lerinin bir kesiminin yokoluşa direnmelerinde tasavvuf böyle bir rol oynar gibi.

Bu çevrenin yokoluş karşısında bir başka direnme yolu da koleksiyon. Kimi elyazmalarını bir yana yığıyor; kimi büyük ustaların hatlarını biriktiriyor. Hepsi de titiz birer kolleksiyoncu. Walter Benjamin'e inanmak gerekirse, «son asır münevverlerinin» bu tutkularının anarşist bir yönü de var. «Kolleksiyoncu (...) geçmişe uzanarak bulduğu geçmişin unuttumak istediği yaşam-deneyimlerini, ya da **idea**'ları yeni bir gözle anlamlandırarak bütün bunları geçmiş'in kendisine karşı kullanılacak duruma»[13] getirir. «Kolleksiyoncunun bu tutkusu, yalnızca, nesneleri kolleksiyoncunun kendisinin iç-mekânına **(interior)**, dört duvar arasına kapatma tutkusu değildir, bir zamanlar kamunun olan zenginliklerin ortadan kalkmasını, yitip gitmesini önlemektir asıl amacı...».[14]

Dünün aydınları yitişe karşı bulabildikleri bütün çıkar yolları denemişler. Armağan-kitaplar hazırlamışlar, tasavvufa başvurmuşlar, koleksiyonlar oluşturmuşlar. Özümsemiş oldukları yaşam üslûbu bu kadarını becermelerini olanaklı kılmış. Bugünün aydınlarına düşen, kendi yollarını arayıp bulmak. Bu arayışta tarih bilincinin yardımı oldukça büyük olsa gerek. Yeter ki, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın vurguladığı noktayı gözden kaçırmayalım, «Historicité'nin (tarihselliğin) ehemmiyetini mâzi karşısında ruhî bir esarete düşmeden idrâk»[15] edebilelim.

katlerinin benzer bir işlevi oluyor. Nitekim, XVIII. yüzyıl sonları Mısır'ında da durum aynı. Peter Gran, **Islamic Roots of Capitalism. Egypt 1760-1840** (Londra, 1979), s. 37'de bu süreci şöyle anlatıyor: «Mısır 'Ortaçağları'nın sonunda, bütün toplumsal kurumların korporatif özellikleri 'çözülmeye' yüz tuttuğu sırada, Islamî entellektüel seçkinler kendilerini yeniden biçimlendirmeye gittiler; burjuva bireyselliğinin ve yararcılığının baştan çıkarıcı ideolojisine direnmek üzere sufî tarikatlerini bir set olarak kullandılar».

13 Walter Benjamin, **Estetize Edilmiş Yaşam** [Hazırlayan: Ünsal Oskay], (Ankara, 1982), s. 42.

14 **A.g.e.**, s. 40-41.

15 Ahmet Hamdi Tanpınar, **Yahya Kemal** (İstanbul, 1962), s. 20.

OSMAN NURİ ERGİN'İN YAPITLARININ LİSTESİ*

A) BELEDİYE KONUSUNDA:

1. **Mecelle-i Umur-u Belediye** (5 cilt. Evkaf Matbaası 1924).
2. **Küçük Mecelle-i Umur-u Belediye** (3 baskı yapmıştır. Evkaf Matbaası 1924).
3. **Belediye Vergi ve Resimleri** (Şehremaneti Matbaası 1924).
4. **Beledî Bilgiler** (4 baskı yapmıştır. Osmanbey Matbaası 1939).
5. **Sivil Belediye Kongresi** (Belediye Mecmuasında neşredilmiş 15 makale 1929-1930).
6. **Beledî ve İçtimaî Mevzular** (Belediye Mecmuasında neşredilmiş 30 makale).
7. **Kavanin, Nizamat ve Talimat-ı Belediye** (Garoyan Matbaası 1912).
8. **İmtiyâzat ve Mukavelâtı Belediye** (Garoyan Matbaası 1915).
9. **Evamir ve Mukerrerâtı Belediye** (Garoyan Matbaası 1915).
10. **Kitap ve Kitabevleri Klavuzu** (Bozkurt Matbaası 1937).

B) TARİH KONUSUNDA:

11. **Tarih-I Teşkilât-ı Belediye** (Matbaa-î Osmaniye 1922).
12. **Türkiye Maarif Tarihi** (5 cilt. Osmanbey Matbaası 1939-1943) 2. Baskı, Eser Matbaası, (İstanbul 1977).
13. **Türkiye'de İlk Halk Mektebi** (Darüşşafaka Tarihi, Evkaf Matbaası 1927).
14. **Türkiye'de Şehirciliğin Tarihî İnkişâfı** (Cumhuriyet Matbaası 1936).
15. **Türk Şehirlerinde İmaret Sistemi** (Cumhuriyet Matbaası 1939).
16. **Türk Tarihinde Evkaf, Belediye ve Patrikhaneler** (Yeni Türkiye Matbaası 1937).

C) İSTANBUL'A İLİŞKİN

17. **İstanbul Şehri Rehberi** (Renkli, Haritalı, Cumhuriyet Matbaası 1934).
18. **İstanbul Tıp Mektepleri, Enstitüleri ve Cemiyetleri** (Osmanbey Matbaası 1940).
19. **İstanbul Hayır ve Sıhhat Müesseseleri** (Resimli, Garoyan Matbaası 1912).
20. **İstanbul'da 5 Asırlık İmar ve İskân Hareketleri** (Burhaneddin Matbaası 1938).
21. **Cumhuriyet ve İstanbul Mahalli İdaresi** (Resimli, Cumhuriyet Matbaası 1933).
22. **Fatih İmareti Vakfiyesi.**

* Bu liste Osman Nuri Ergin, **Türk Maarif Tarihi, I. Cilt** (İstanbul, 1977)'den alınmıştır.

23. **Fatih'ten Sonra İstanbul'da Kurulan Vakıf Vergi Sistemi**
24. **Fatih Sultan Mehmet Zamanında İstanbul Belediyesi ve Belediye İdaresi.**
25. **Tarih-i Feth-i Kostantiniyye** (İbn-i Kemal'in aynı adı taşıyan eserinin tercümesi).
26. **İstanbul'da 5 Asır İçinde Kurulan İlim, Terbiye ve Sanat Müesseseleri ve Teşekkülleri.**

D) BİYOGRAFİLER:

27. **İstanbul Şehreminleri** (Resimli, Şehremaneti Matbaası 1928).
28. **Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi** (Resimli, Bozkurt Matbaası 1942).
29. **Abdülaziz Mecdi Tolun'un Hayatı, Şahsiyeti** (Resimli, Kenan Matbaası, 1942).

E) BİBLİYOGRAFYALAR:

30. **İbn-i Sina Bibliyografyası** (Ahmet İhsan Matbaası 1937).
31. **Dr. Süheyl Ünver Bibliyografyası** (Milli Mecmua Matbaası 1941).

F) İZAH VE İLÂVELERLE BASILAN ESERLER

32. **Abdülâziz Mecdi Tolun'un Divanı**
33. **Hüseyin Kâzım Kadri'nin İnsan Hakları Beyannamesi.**
34. **İsmail Fennî Ertuğrul'un Hakikat Nurları.**
35. **İsmail Fennî Ertuğrul'un Büyük Filozofları.**
36. **İslâmda Temellük ve Tasavvuf Hakkının Dokunulmazlığı** (Türk Tarih Kurumu Konferanslarının 95. nci Serisi).
37. **Osmanlıcada Yanlış Kelimeler ve İbareler Sözlüğü.**
38. **Kolay Elifba.**

Yabancı Dergi Tanıtma

PAST & PRESENT

a journal of historical studies

Soğuk savaşın ilk yıllarında yayınlanmaya başlayan bir tarihsel araştırmalar dergisidir. Aralarında E. J. Hobsbawm, R. H. Hilton, Christopher Hill gibi ünlü tarihçilerin bulunduğu kurucularının hemen hepsi İngiliz Komünist Partisi üyesi olup 1946 - 1956 yılları arasında, Parti'nin «Tarihçiler Grubu»nda çalışmışlardır. Buna rağmen derginin, Parti'nin bir yayın organı haline gelmemesine özen gösterilmiş ve dergi Marksist tarihçilere olduğu kadar Marksist olmayanlara da açık tutulmuştur.

NUMBER / SAYI 100

AUGUST / AĞUSTOS 1983

Christopher Hill, R. H. Hilton and / ve **E. J. Hobsbawn,** Origins and Early Years / Kökenler ve İlk Yıllar ● **Jacques Le Goff** Later History / Sonraki Tarih ● **John Bossy** The Mass as a Social Institution / Bir Toplumsal Kurum Olarak Kitle 1200-1700 ● **Stuart Clark** French Historians and Early Modern Popular Culture / Fransız Tarihçileri ve Modern Çağın İlk Yıllarında Populer Kültür ● **Maurice J. Bric** Priests, Parsons and Politics: The Rightboy Protest in County Cork / Papazlar, Rahipler ve Siyaset: Cork Yöresinde Rightboy Ayaklanması ● **Dipesh Chakrabarty** On Deifying and Defying Authority: Managers and Workers in the Jute Mills of Bengal Circa 1840-1940 / Otoritenin Tanrısallaştırılması ve Otoriteye Karşı Çıkma: Bengal'in Jüt Değirmenlerinde Yönetiçiler ve Çalışanlar 1840-1940 ● **Robert Browning** The Class Struggle In Ancient Greece / Eski Yunan'da Sınıf Mücadelesi ●

MERIP REPORTS

Middle East Research & Information Project

Yılda dokuz kere ABD'de yayınlanan MERIP Orta Doğu konusunda somut bilgiler ve bu bilgilere dayanan yorumları içerir. Batı'da, özellikle ABD'de, yayın organlarının genellikle İsrail yanlısı, Müslüman ve Arap dünyalarına karşı olguları çarpıtmaya kadar varan olumsuz tutumlarını eleştiren, Orta Doğu ile ilgili sağlıklı bilgi vermeye çalışan bir dergidir. Fred Halliday, Edward Said, Salim Tamari, Hanna Batuta yazı kurulu üyeleri arasındadır.

NUMBER / SAYI 119

NOV. - DEC. / ARALIK - OCAK 1983

Helena Cobban The Dilemma of the PLO /

FKÖ'nün Açmazı ● **Eric Rouleau** The Mutiny Against Yasser Arafat / Yasser Arafat'a Karşı Ayaklanma ● **Marie-Christine Aulas** Lebanon's Palestinians: Life at Ground Level / Lübnanlı Filistinliler: Tabandaki Yaşam ● **Rashid Khalidi** Behind the Fateh Rebellion / El-Fetih'deki İsyanın Perde Arkası ● **Eqbal Ahmad** Yasser Arafat's Nightmare / Yaser Arafat'ın Kâbusu ● **Abd el-Jawad Saleh** Abu Ammarr's Biggest Mistake was gambling on the Americans / Ebu Ammor'ın En Büyük Hatası Amerikalıların Üzerine Oynamaktı ●

REVIEW

Üç ayda bir çıkar. Binghamton'daki New York Eyalet Üniversitesinde 1977 yılında kurulmuş olan Fernand Braudel Merkezi tarafından yayınlanır. Yayın yönetmeni Immanuel Wallerstein'dir.

Volume / CİLT 6 NUMBER / SAYI 1

SUMMER / YAZ 1982

M. Sultan Gallev The Social Revolution and the East / Toplumsal Devrim ve Doğu ● **Karoly Nyiri** Towords an Integrated International Division of Labor: The Place of the World Socialist Economy / Bütünleşmiş Bir Uluslararası İşbölümüne Doğru: Sosyalist Dünya Ekonomisinin Yeri ● **Hans Heinrich Nolte** The Position of Eastern Europe in the International System in Early Modern Times / Modern Çağ'ın Başlangıcında Uluslararası Sistemde Doğu Avrupa'nın Konumu ● **Kajsa Ekholm and Jonathan Friedman** «Capital» Imperialism and Exploitation in Ancient World-Systems / Antik Dünya-Sistemlerinde «Sermaye» Emperyalizmi ve Sömürü ● **Iva Blezunska-Malowist** Ancient Slavery Reconsidered / Antik Kölelik Olgusunu Yeniden Ele Alma ●

Les Temps Modernes

Ayda bir çıkar. Kurucusu Jean-Paul Sartre. Şimdiki yazı kurulu şu kişilerden oluşmaktadır. Simone de Beauvoir, Claire Etcherelli, André Gorz, Claude Lanzmann, Jean Pouillon.

POLONYA ÖZEL SAYISI

AĞUSTOS-EYLÜL 1983, SAYI: 445-446

Jean-Yves Potel Présentation / Sunuş ● **Stanislaw Baranczak** Retour à L'ordre / Düzene Dönüş ● **Behdan Cywinski** La Tradition de l'Eglise Polonaise / Polonya Kilisesinin Geleneği ● **Jean-Yves Potel** Solidarité et les Traditions Politiques Polonaises / Dayanışma Sendikası ve Polonya'daki Siyasal Gelenekler ● **Aleksander Smolar** La Redistribution Des Inégalités / Eşitsizliklerin Yeniden Dağıtımı ● **Marcel Drach** Le Parti Mis à nu Devant Ses Prolétaires Même / Kendi Proleterlerinin Gözü Önünde Kendini Açığa Vurmuş Olan Parti ● **Tadeusz Kowalik** Les Minutes d'un Compromis / Bir Uzlaşmanın Dakikaları ● **Bohdan Skaradzinski** Biolystok / Biolystok ● **Hanna Krall** Le Bureau d'en Face / Karşıdaki Daire ● **Marta Niezabitowska** La Démocratie à l'Usine / Fabrikada Demokrasi ● **Lech Walesa, Tadeusz Mazewiecki, Jaecek Kuron** Quelle Democratie Syndicale? / Nasıl Bir Sendikal Demokrasi? ● **Piotr Rachtan** Le Charbon Est Pour Nous / Kömür Bizim İçindir ● **Commission Nationale de Solidarité-Dayanışma Ulusal Kurulu** Pour Une République Autogestionnaire / Document / Bir Özyönetimsel Cumhuriyet (belge) ● **Karel Bartosek** Vu de Prague / Prag'dan Bakıldığında ● **Emmanuel Wallon** Typologie d'une Résistance / Bir Direnmenin Tipolojisi ● **Patrick Michel**

L'Eglise et le Mouvement Social / Kilise ve Toplumsal Hareket ● **Waldemar Kuczynski** Petite Histoire Dela Crise Économique / İktisadî Bunalımın Küçük Öyküsü ● **Jadwige Staniszkis** La Gestion de la Crise / Bunalımı Yönetme ● **Oliver Mac Donald** Le Parti Dans la Tourmente ● **Henri ve Marta Grobowski** Le Grand Hiver / Büyük Kış ● **Pierre Hassener, Jean Klein, Alain Joxe, Patrick Viveret** La Pologne et Les Enjeux Est - Ouest / Polonya ve Doğu - Batı İlişkilerinin Geleceği (Açık Oturum) ● **Daniel Singer** Du Bon Usage de la Pologne / Polonya'yı Doğru Anlamak ●

IO

International Organization

VOLUME / CİLT 37 NUMBER / SAYI 4

AUTUMN / GÜZ 1983

Rianne Mahon and / ve Lynn Krieger Mytelka Industry, the State, and the New Protectionism: Textiles In Canada and France / Sanayi, Devlet ve Yeni Korumacılık: Kanada ve Fransa'da Tekstil ● **Michael B. Dolan** European Restructuring and Import Policies For a Textile Industry In Crisis / Avrupa'nın Yeniden Yapılanması ve Krizde Olan Bir Tekstil Sanayii İçin İthal Politikaları ● **Vinod K. Aggarwal** The Unraveling of the Multi-Fiber Arrangement, 1981: An Examination of International Regime Change / Çok Elyaf endüstrisinin çözülmesi, 1981: Uluslararası Düzen Değişimi Üzerine Bir Araştırma ● **Thomas L. Ilgen** «Better Living Through Chemistry»: the Chemical Industry in the World Economy / «Kimya Sayesinde Daha İyi Yaşamak»: Dünya Ekonomisinde Kimya Sanayii ● **Douglas G. Anglin** Economic Liberation and Regional Cooperation in Southern Africa: SADCC and PTA / Güney Afrika'da Ekonomik Özgürleşme ve Bölgesel İşbirliği: SADCC ve PTA ● **Ronald Rogowski** Structure, Growth, and Power: Three Rationalist Accounts / Yapı, Büyüme, ve Güç: Üç Akılcı Görüş ●

PROBLEMES D'AMERIQUE LATINE

3 ayda bir çıkar. Fransız Dokumantasyon Merkezi tarafından yayınlanır. Danışma kurulu değişik dallarda çalışan bilim adamlarından oluşmaktadır.

MEKSİKA ÖZEL SAYISI

SAYI: 69 GÜZ 1983

Heriberto Flores De Jose Lopez Portillo à Miguel de la Madrid: La Relève Politique Mexicaine Dans la Crise Économique / Jose Lopez Portillo'dan Miguel de la Madrid'e: İktisadi Bunalım İçindeki Meksika'da Siyaset Alanında Nöbet Değişimi ● **Claude Bataillon** Crise et Succession Présidentielle: Les Réactions de la Société Mexicaine / Bunalım ve Cumhurbaşkanı Değişme: Meksika Toplumunun Tepkileri ● **Rosario Green** La Dette Extérieure du Mexique de 1970 à 1982 / 1970'den 1982'ye Meksika'nın Dış Borçları ● **José Ignacio Casar** Mexique: Les Perspectives de la Politique de Stabilisation en 1983 / Meksika: 1983'deki İstikrar Siyasetinin Açtığı Boyutlar ● **Marie-France Prevôt-Schapira** L'évolution de l'organisation syndicale / Sendikal Örgütlenmenin Evrimi ● **Francisco Lapata** Les Conflits du Travail Depuis 1934 / 1934'ten Bu Yana İş Anlaşmazlıkları ●

History and Theory

VOLUME / CİLT 22

NUMBER / SAYI 3, 1983

James Smith Allen History and the Novel: **Mentalité** in Modern Popular Fiction / Tarih ve Hikâye: Modern Popüler Romanda Zihniyet ● **Willem A. De Vries** Meaning and Interpretation in History / Tarihte Anlam ve Yorumlama ● **Wilda C. Anderson** Dispensing with the Fixed Point: Scientific Law as Historical Event / Sabit Fikirden Vazgeçmek: Tarihsel Olay Olarak Bilimsel Yasa ● **Suzanne Fleischman** On the Representation of History and Fiction in the Middle Ages / Orta Çağ'da Tarih ve Edebiyatın Sunuluşu Üzerine ● **Marie-Rose Logan and / ve John F. Logan** eds. / derl. Rethinking History / Tarihi Yeniden Düşünmek (Anette Lavers) ●

CONTRIBUTIONS À L'HISTOIRE ÉCONOMIQUE ET SOCIALE DE L'EMPIRE OTTOMAN

dix-sept études réunies et présentées par

Jean-Louis BACQUÉ-GRAMMONT et Paul DUMONT

TABLE DES MATIÈRES

CONTENTS

Jean-Louis Bacqué-Grammont et Paul Dumont, *Introduction*
Ömer Lütfi Barkan, *Caractère religieux et caractère séculier des institutions ottomanes*
Colin Imber, Zinā *in Ottoman Law*
Irène Beldiceanu-Steinherr, *Les laboureurs associés en Anatolie (XV^e et XVI^e siècles)*
Halil İnalcık, *The Emergence of Big Farms*, Çiftliks: *State, Landlords and Tenants*
Christiane Villain-Gandossi, *Les éléments balkaniques dans la garnison de Trébizonde à la fin du XV^e siècle*
Ronald C. Jennings, *The Population, Society and Economy of the Region of Erciyeş dağı in the 16th Century*
Mihail H. Svanidzé, *L'économie rurale dans le pachalik d'Akhaltzikhé (Çıldır) d'après le «registre détaillé» de 1595*
Bruno Simon, *Le blé et les rapports vénéto-ottomans au XVI^e siècle*
Rhoads Murphey, *The Ottoman Attitude towards the Adoption of Western Technology: The Role of the* Efrenci *Technicians in Civil and Military Applications*
Bistra Cvetkova, *Le crédit dans les Balkans, XVI^e-XVIII^e siècles*
Madeline C. Zilfi, *The Ilmiye Registers and the Ottoman Medrese System Prior to the Tanzimat*
Traian Stoianovich, *Commerce et industrie ottomans et maghrébins: Pôles de diffusion et aires d'expansion*
Howard A. Reed, *Yankees at the Sultan's Port: The First Americans and Early Trade with Smyrna and Mocha*
Kemal H. Karpat, *Population Movements in the Ottoman State in the 19th Century: An Outline*
Hélène Desmet-Grégoire, *La femme ottomane à travers le récit d'une voyageuse européenne du XIX^e siècle : la Princesse de Belgiojoso*
Mihaïl Dim. Sturdza, *Haute Banque et Sublime Porte. Préliminaires financiers de la guerre de Crimée*
Donald Quataert, *The Silk Industry of Bursa, 1880-1914*

La «collection Turcica» est publiée parallèlement à TURCICA, revue de turcologie consacrée à l'étude de tous les aspects de la culture turque.

The "collection Turcica" is published parallely to TURCICA, a journal of general turcology devoted to the study of all the aspects of Turkic culture.

OĞUZ ATAY

Bütün Eserleri/I

tutunamayanlar/roman

İletişim Yayınları

ADRES: Klodfarer Cad. İletişim Han Cağaloğlu-İSTANBUL Tel: 520 14 53-54-55

TÜRKİYE GENEL DAĞITIMI: YA-DA AŞ. Dr. Şevki Bey Sok. Divanyolu-İSTANBUL Tel: 520 74 72
• YA-DA AŞ. Konur Sok. 17/5 Kızılay-ANKARA Tel: 18 90 99 • DATİC: İkinci Beyler, Numanzade sok. 27/A
Konak-İZMİR Tel: 13 87 86

METİS YAYINLARI

CHRISTOPHER CAUDWELL
ÖLEN BİR KÜLTÜR
ÜZERİNE İNCELEMELER
Çev: Mehmet Gökçen, 288 s., 300 TL.

CHRISTOPHER CAUDWELL
ÖLEN BİR KÜLTÜR
ÜZERİNE İNCELEMELER - II
Çev: Mehmet Gökçen, 244 s., 350 TL.

LUCIEN GOLDMANN
KANT FELSEFESİNE GİRİŞ
Çev: Afşar Timuçin, 240 s., 350 TL.

G. G. MARQUEZ / B. A. MENDOZA
MARQUEZ'LE KONUŞMALAR
Çev: Şen Süer - Hilmi Bitim, 144 s., 300 TL.

FEODALİZMDEN
KAPİTALİZME GEÇİŞ
Der: Rodney Hilton, Çev: Müge Gürer - Semih Sökmen

YENİ YAYINLAR

ERWIN PISCATOR
POLİTİK TIYATRO
Çev: Suavi Güney, Mustafa Ünlü

WALTER BENJAMIN
BRECHT'İ ANLAMAK
Çev: Haluk Barışcan, Aydın İşisağ

KARİKATÜR DİZİSİNDE
TAN ORAL ve
HASLET SOYÖZ'ün albümleri

Varlık
VARLIK YAYINLARI A.Ş.
Cağaloğlu yokuşu 40/2 İst. Tel: 522 69 24

BİLGİ DİZİSİ

Emin Özdemir
*OKUMA SANATI / 350 TL.
*YAZI ve YAZINSAL TÜRLER / 400 TL.

Emel Çeylan Tamer
*DÜNÜ ve BUGÜNÜYLE TELEVİZYON / 250 TL.

Edith Hamilton
*MİTOLOGYA / 350 TL.
Çev: Ülkü Tamer

Memet Fuat
*TİYATRO TARİHİ / 400 TL.

YAPISALCILIĞIN ELEŞTİRİSİNE DOĞRU / 300 TL.
Haz: Atilla Birkiye

Alfred Adler
*GÜÇ ÇOCUĞUN EĞİTİMİ / 350 TL.
Çev: Nihal Önol

ESTETİK YAZILARI
Haz: Aziz Çalışlar
(Yakında çıkıyor)

KİTAP LİSTEMİZİ İSTEYİNİZ

İletişim Yayınları

oğuz atay
tutunamayanlar *(roman)* 1000 TL.
manuel scorza
dikenli tel *(roman)* 400 TL.
henry james
washington meydanı *(roman)* 250 TL.
berna moran
türk romanına eleştirel bir bakış *(inceleme)* 400 TL.

amerikan hikâyeleri antolojisi 400 TL.
lâtin amerika hikâyeleri antolojisi 400 TL.

asaf savaş akat
alternatif büyüme stratejisi *(iktisat yazıları)* 250 TL.
şerif mardin
jön türklerin siyasi fikirleri *(inceleme)* 450 TL.
din ve ideoloji *(inceleme)* 250 TL.
yakup kadri karaosmanoğlu
yaban *(roman)* 400 TL.
nur baba *(roman)* 350 TL.
hüküm gecesi *(roman)* 400 TL.
kiralık konak *(roman)* 400 TL.
bir sürgün *(roman)* 400 TL.
vatan yolunda *(anı)* 200 TL.
anamın kitabı *(anı)* 200 TL.
atatürk *(biyolojik tahlil denemesi)* 250 TL.
hep o şarkı *(roman)* 300 TL.
ankara *(roman)* 350 TL.
sodom ve gomore *(roman)* 500 TL.
milli savaş hikâyeleri 300 TL.
bir serencam *(hikâyeler)* 400 TL.
tiyatro eserleri 200 TL.

Klodfarer Cad. İletişim Han Cağaloğlu-İSTANBUL Tel: 520 14 53-54-55
TÜRKİYE GENEL DAĞITIMI:
YA-DA AŞ. Dr. Şevki Bey Sok. Divanyolu-İSTANBUL Tel: 520 74 72
YA-DA AŞ. Konur Sok. 17/5 Kızılay-ANKARA Tel: 18 90 99
DATİC: İkinci Beyler, Numanzade sok. 27/A Konak-İZMİR Tel: 13 87 86

OKURLARIMIZA...

- Toplum ve Bilim dergisi üç ayda bir yayınlanır ve yalnızca 'Bir Yıllık' ABONE yapılır.
- ABONE olmak için 900 TL. tutarındaki posta pulunu aşağıdaki adresimize göndermeniz yeterlidir.
- ABONE işleminizin hangi sayıdan başlayacağını lütfen belirtiniz.
- Eski sayıları beher dergi için 300 TL.lik posta pulu göndererek edinebilirsiniz. Elimizde bulunan eski sayılar arka kapakta belirtilmiştir.

ADRESİMİZ:

BİRİKİM YAYINLARI
Ankara Cad. Güncer Han 45/18
Sirkeci-İstanbul

Toplum ve Bilim

ELİMİZDE BULUNAN ESKİ SAYILAR

KIŞ 80 — **12**

trak ihtiyaçlar üstüne • **gürsel** iktisat teorisi • **toprak** korporatizmin doğuşu • **gülmez** 1909 tatil-i eşgal yasası • **vassaf** psikiyatrinin eleştirisi • **akat** türkiye'nin dış ticareti

---

BAHAR 81 — **13**

gürsel yunus emre ve nazım hikmet • **schick** ideoloji ve bilim • **vajda** marksçılık ve görüngübilim • **berksoy** uluslararası ticaret • **altuğ** devlet memurlarının mali durumları • **önder** aşar'ın kaldırılması • **keyder** proto-endüstri kavramı • **varlık** iş yasası üzerine

---

YAZ 81 — **14**

keyder kriz üzerine • **şeni** ekonomik kriz ve birikim • **trak** devlet ve fert • **günçe** türkiye'de planlama • **durdağ** 1980 istikrar programı • **tura** althusser ve psikiyatri

---

GÜZ 81 - KIŞ 82 — **15-16**

behar marks ve nüfusbilim • **kuçuradi** ahlaksal politika • **canbeyli** deneysel psikoloji • **ortaylı** 17. yüzyılda toplumsal ekonomik durum • **boratav** anadolu köyünde savaş ve yıkım • **parla** cumhuriyet anayasaları

BAHAR 82 — **17**

pamuk osmanlı tarımında üretim ilişkileri • **öner** buda felsefesinin sistematiği • **kazancıgil** türkiye'de devlet ve kemalizm • **koç** 1974-80'de belediyelerde işçi-işveren ilişkileri • **behar** nüfusbilim

---

KIŞ 84 — **23**

inan osmanlı tarihi ve dünya sistemi • **wallerstein, decdeli, kasaba** osmanlı'nın dünya ekonomisi ile bütünleşmesi • **owen** lübnan çevre toplumunda fabrika üretimi • **pamuk** osmanlı zanaatlerinin yıkılması • **faroghi** le roy ladurie'nin yapıtları • **toprak** "yüzyıllık pahalılık" üzerine • **turgut** dünya ekonomisi ve orta doğu • **uğur** alman tarih felsefesi ve sabri ülgener • **şahin** her şey ve hiçbir şey

---

BİRİKİM YAYINLARI